

JOHN H. HICK

Filosofia religiei

EDITURA HERALD

FILOSOFIA RELIGIEI

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
HICK, JOHN/
FILOSOFIA RELIGIEI /John Hick
trad.: Anghel Alexandru;
Bucureşti: Herald, 2010, Bibliogr., Index
ISBN 978-973-111-173-5
I. Anghel, Alexandru, trad (trad.)
291.1

John H. Hick
PHILOSOPHY OF RELIGION
Authorized translation from the English language edition, entitled PHILOSOPHY OF RELIGION, 4th Edition, 0136626289 by HICK, JOHN H., published by Pearson Education, Inc, publishing as Pearson, Copyright © 1990

JOHN H. HICK

Filosofia religiei

Traducere din limba engleză:
ALEXANDRU ANGHEL

EDITURA HERALD
București

Redactor:
Radu Duma

Viziune grafică:
Victor Zugravu

Lector:
Sanda Albu

Tehnoredactare & procesare
Alexandru Leicescu

Traducere autorizată din ediția în limba engleză, cu titlul PHILOSOPHY OF RELIGION, ed. a IV-a, 0136626289 de Hick, John H., publicată de Pearson Education, Inc, cu numele editorial Pearson, Copyright © 1990

PREFAȚĂ

Această carte, ce se adresează în primul rând studenților din departamentele de filosofie și de religiei, a fost publicată prima dată în 1963. În 1973 și 1983 s-au publicat edițiile revizuite, ce reflectă dezvoltarea neîntreruptă a acestui subiect. Apariția acestei a patra ediții după o perioadă mai scurtă de zece ani ce separă edițiile anterioare se datorează rapidității schimbărilor din acest domeniu. Într-adevăr, filosofia religiei este una dintre cele mai active zone din cercetarea filosofică actuală. Această ediție include un nou capitol (Capitolul VI) despre cercetarea contemporană în epistemologia religiei, precum și o actualizare generală a altor capitole. Pentru a face loc noilor materiale, fără a adăuga la mărimea și prețul cărții, s-a renunțat la unele secțiuni din celelalte capitole.

Sper că această carte, care a fost tradusă în șapte limbi, va continua să familiarizeze studenții cu acest subiect fascinant și foarte important.

John Hick
Claremont Graduate School
Claremont, California

INTRODUCERE

Ce este filosofia religiei?

Ce este filosofia religiei? Până de curând, se înțelegea în general că înseamnă filosofare religioasă în sensul apărării filosofice a convingerilor religioase. S-a considerat că duce mai departe opera teologiei „naturale", spre deosebire de cea „revelată"[1]. Programul acesteia era acela de a demonstra existența lui Dumnezeu pe cale rațională, făcând astfel loc pentru afirmațiile revelației. Dar se pare că ar fi mai bine să numim acest demers „teologie naturală", iar apărarea filosofică mai largă a credințelor religioase să o numim „apologetică". Şi astfel vom putea rezerva numele de „filosofie a religiei" (prin analogie cu filosofia ştiinței, filosofia artei etc.) domeniului său propriu, şi anume *gândirea filosofică despre religie.*

Filosofia religiei nu este aşadar un instrument de educație religioasă. De fapt, nu trebuie să fie deloc înțeleasă dintr-un punct de vedere religios. Ateul, agnosticul şi credinciosul pot filosofa şi chiar filosofează despre religie. În consecință, filosofia religiei nu este o ramură a teologiei (înțelegând prin „teologie" o formulare sistematică a credințelor religioase), ci o ramură a filosofiei. Aceasta studiază conceptele şi afirmațiile teologiei şi rați-

[1] Aceşti termeni sunt definiți la p. 105-106.

onamentele teologilor, precum şi fenomenele anterioare ale experienţei religioase şi activităţile de cult pe care, până la urmă, teologia se bazează.

Filosofia religiei este astfel o activitate de ordin secund, fiind separată de subiectul său. În sine, nu face parte din sfera religioasă însă e înrudită cu aceasta aşa cum filosofia dreptului este înrudită cu sfera fenomenelor legislative şi cu conceptele şi raţionamentele de tip juridic, sau aşa cum filosofia artei e înrudită cu fenomenele artistice şi cu metodele şi categoriile specifice discursului estetic. Filosofia religiei este astfel înrudită cu diferitele religii şi teologii ale lumii aşa cum filosofia ştiinţei este înrudită cu ştiinţele particulare. Aceasta îşi propune să analizeze concepte precum Dumnezeu, sfânt, mântuire, cult, creaţie, jertfă, viaţă veşnică etc. şi să determine natura afirmaţiilor religioase în comparaţie cu cele ale vieţii cotidiene, cu descoperirile ştiinţifice, cu moralitatea şi cu expresiile imaginative artistice.

Ce este totuşi religia? Au fost propuse mai multe definiţii diferite. Unele dintre acestea sunt fenomenologice, încercând să stabilească ceea ce este comun tuturor formelor de religie recunoscute; de pildă, religia este o „recunoaştere umană a unei puteri controlatoare supranaturale şi în special a unui Dumnezeu sau a unor zei ce au drept de ascultare şi de venerare" (*Concise Oxford Dictionary*). Altele sunt interpretative. Există astfel definiţii psihologice - de pildă, „sentimentele, faptele şi experienţele indivizilor în singurătatea lor, în măsura în care aceştia se percep pe ei înşişi ca aflându-se într-o relaţie cu indiferent ce consideră ei că este divin" (William James). Altele sunt sociologice - de pildă, „un set de credinţe, practici şi instituţii pe care oamenii le-au dezvoltat în diferite societăţi" (Talcott Parsons). Altele sunt natura-

liste - de pildă, „un grup de scrupule care ne împiedică exercitarea liberă a propriilor facultăți" (Salomon Reinach) sau, cu ceva mai multă îngăduință, „etică intensificată, stârnită și aprinsă de sentimente" (Matthew Arnold). Iar altele sunt definiții religioase ale religiei - de pildă, „religia este recunoașterea că toate lucrurile sunt manifestări ale unei Puteri care transcende cunoașterea noastră" (Herbert Spencer) sau „reacția omenirii față de divinitate".

Dar astfel de definiții au un rol determinant: ele sunt cele care decid cum să se folosească termenul și impun acest lucru sub forma unei definiții. Poate că o perspectivă mai realistă este aceea că termenul „religie" nu presupune un singur sens corect și că diferitele fenomene pe care le cuprinde sunt înrudite în felul pe care filosoful Ludwig Wittgenstein l-a caracterizat drept asemănare de familie. Propriul său exemplu a fost cuvântul „joc". Nu poți defini un joc ca fiind jucat de plăcere (fiindcă unele sunt jucate pentru profit) sau ca fiind competitiv (fiindcă unele sunt jucate fără oponent) sau ca cerând îndemânare (fiindcă unele depind de noroc). Și totuși toate aceste tipuri de jocuri se suprapun ca particularitate cu alte tipuri, care la rândul lor se suprapun în diferite moduri cu alte tipuri, astfel încât întreaga colecție ramificată se ține laolaltă într-o rețea complexă se asemănări și diferențe pe care Wittgenstein le-a asociat cu asemănările și diferențele ce apar în cadrul unei familii[2]. Am putea aplica ideea lui Wittgenstein la cuvântul „religie". Poate că nu există o singură caracteristică comună tuturor tipurilor de religie, ci mai degrabă un set de „asemănări de familie". În cele mai multe religii există un cult al unui

---

[2] *Philosophical Investigations*, ed. a II-a, tr. G.E.M. Anscombe, Basic Blackwell & Mott, Ltd., Oxford, 1958, pp. 66-67.

Dumnezeu sau al unor zei, dar, de pildă, în buddhismul theravada nu există aşa ceva. Religia este de multe ori un factor de coeziune socială; şi totuşi, în unele aspecte ale ei, este caracterizată pe bună dreptate ca fiind „ceea ce face omul în singurătatea sa" (A. N. Whitehead). Religia este de multe ori un factor al armoniei interioare a individului; şi totuşi unii dintre cei mai mari inovatori religioşi au părut pentru contemporanii lor că sunt dezechilibraţi şi chiar nebuni. Modelul asemănării de familie permite astfel de diferenţe; şi totodată ne permite să recunoaştem atât asemănările cât şi diferenţele dintre exemplele mult mai obişnuite de religie şi acele credinţe seculare cum este marxismul. Marxismul îşi are propriul ideal escatologic al societăţii fără clase, propria doctrină a predestinării prin necesitatea istorică, propriile scripturi, proprii profeţi, sfinţi şi martiri. Astfel, putem să observăm că are unele elemente comune cu familia religiilor, dar că îi lipsesc altele care sunt probabil mult mai centrale. Dar întrebarea dacă o mişcare este de ordin religios nu se pune în termeni de „totul sau nimic", ci se referă la poziţia ocupată de aceasta în cadrul unei reţele larg răspândite de asemănări şi diferenţe.

În cadrul acestui set ramificat de asemănări de familie există totuşi o trăsătură care este larg răspândită, chiar dacă nu şi universală. Este vorba de preocuparea pentru ceea ce se numeşte îndeobşte mântuire sau eliberare. Aceasta probabil nu este o trăsătură a religiei „primitive" sau „arhaice", care este preocupată mai ales cu păstrarea lucrurilor pe linia de plutire, evitând catastrofa. Cu toate acestea, toate credinţele lumii dezvoltate au o structură soteriologică (de la grecescul *soteria*, mântuire). Acestea oferă o trecere de la o stare radical nesatisfăcătoare la una nelimitat de bună. Toate vorbesc în felul lor

diferit despre caracterul nepotrivit sau denaturat sau iluzoriu al existenței umane prezente în condiția sa obișnuită și neschimbată. Este vorba de o viață „căzută", trăită separat de Dumnezeu; sau prinsă în mrejele iluzorii ale *mayei*; sau străbătută în totalitate de *dukkha*, suferință. Acestea totodată afirmă, ca fundament al evangheliei lor, că Absolutul, Realul, Divinul - de care existența noastă prezentă este separată - este bun sau blând și trebuie să fie căutat și ascultat; și că ceea ce este real la modul suprem are totodată valoare supremă. Completând structura soteriologică, acestea oferă propria lor cale către Absolut - prin credință, ca răspuns la harul divin; sau prin dăruire de sine lui Dumnezeu; sau prin disciplina și maturizarea spirituală care conduce către iluminare și eliberare. În fiecare caz, mântuirea sau eliberarea constă într-o nouă și nemăsurat de bună calitate a existenței care se petrece în tranziția de la centrarea pe sine la centrarea asupra Realității.

În această discuție am urmat perspectiva convențională asupra religiilor ca entități clar demarcate - creștinism, hinduism, buddhism ș.a.m.d. Dar, de fapt, tabloul este mai complex de atât, iar în Capitolul IX voi discuta importanta critică adusă conceptului de „religie" oferită în zilele noastre de Wilfred Cantwell Smith.

Între timp, discuția se va centra asupra conceptului iudeo-creștin de Dumnezeu, care se află în spate civilizației noaste vest-atlantice și care încă constituie principala opțiune religioasă din cadrul culturii noastre. Dar este totodată important să vedem cum pot fi aplicate metode filosofice contemporane la ideile unor tradiții religioase foarte diferite, iar acest lucru va fi făcut, cu titlu de exemplu, în raport cu credința indiană în reîncarnare (Capitolul XI). Mai trebuie, în contextul „lumii unice" de

astăzi, să ne confruntăm cu problema pretențiilor contradictorii de adevăr ale diferitelor religii ale lumii. Această problemă, care constituie unul din principalele puncte tot mai discutate în filosofia religiei de astăzi, va fi explorată în Capitolul IX.

CAPITOLUL I

CONCEPTUL IUDEO-CREŞTIN DE DUMNEZEU

Monoteismul

Termenii folosiți pentru exprimarea principalelor modalități de raportare la Dumnezeu s-au format fie în jurul cuvântului grecesc *theos*, fie în jurul echivalentului său latin *deus*.

Începând cu capătul negativ al liniei, ateismul (ceea ce este non-divin) este credința conform căreia nu există nici un fel de Dumnezeu; iar agnosticismul, care înseamnă literal „necunoaştere", este în acest context credința potrivit căreia nu avem motive suficiente nici să afirmăm şi nici să negăm existența lui Dumnezeu. Scepticismul înseamnă pur şi simplu îndoială. Naturalismul este teoria potrivit căreia fiecare aspect al experienței umane, inclusiv viața morală şi religioasă a omului, poate fi descris şi explicat adecvat în termenii existenței acestuia ca animal sociabil şi inteligent a cărui viață este inseparabilă de mediul său material.

Îndreptându-ne spre latura pozitivă a liniei, deismul poate să facă referire fie la ideea unui dumnezeu „absent" care a pus universul în mişcare cu mult timp în urmă şi nu şi-a mai dat interesul după aceea, fie, ca termen istoric, la poziția deiştilor anglo-saxoni de secol no-

unăsprezece, care considerau că teologia naturală[1] este suficientă din punct de vedere religios. Teismul (de multe ori folosit ca sinonim pentru monoteism) este credința strictă într-o singură divinitate, însă de obicei este folosit cu referire la credința într-o divinitate personală.

Politeismul (ceea ce este pluri-divin) este credința, comună popoarelor primitive şi care îşi atinge expresia clasică în Grecia şi Roma antice, potrivit căreia există o mulțime de zei personali, fiecare patronând câte o sferă diferită a vieții[2]. Persoana a cărei religie este o formă de henoteism crede că există mai mulți zei, dar nu se închină decât unuia dintre aceştia, în general zeul tribului sau poporului său. Panteismul (pan-divinitate) este credința, poate expusă cel mai impresionant de unii dintre poeți, potrivit căreia Dumnezeu este identic cu natura sau cu lumea întreagă.

Monoteismul (ceea ce este mono-divin)* este credința potrivit căreia nu există decât o singură Ființă supremă, care este personală şi morală şi care caută o reacție totală şi fără rezerve din partea creaturilor sale umane. Această idee a fost pentru prima dată realizată la nivel conştient în cuvintele: „Ascultă, Israele, Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn. Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău, din toată inima ta, din tot sufletul tău şi din toată puterea ta"[3]. Aşa cum ne arată aceste cuvinte

---

[1] Pentru o definiție a „teologiei naturale", vezi p. 105-106.

[2] De pildă, în panteonul grecesc, Poseidon (zeul mării), Ares (zeul războiului) şi Afrodita (zeița iubirii).

* Cele trei formulări perifrastice din parantezele referitoare la ateism, politeism şi monoteism traduc formulele englezeşti „not-Godism", „many-gods-ism" şi respectiv „one-God-ism" – n.t.

[3] Deut. 6:4-5. Mai înainte, în secolul al XIV-lea î.Cr., faraonul egiptean Akhenaton a instituit cultul zeului soare, Aton, ca divinitate unică,

istorice, concepţia ebraică despre Dumnezeu, continuată în creştinism, este accentuat monoteistă.

Scripturile ebraice (care constituie „Vechiul Testament" din Biblia creştină) sunt o mărturie a apariţiei monoteismului într-o luptă constantă dar niciodată încheiată cu politeismul şi henoteismul. Dumnezeul evreilor a fost iniţial venerat ca zeu tribal, Iahve al lui Israel, care exista alături de alte divinităţi străine precum Dagon al filistenilor şi Chemoş al moabiţilor. Însă mesajul insistent, deşi iniţial incredibil, al marilor profeţi din secolele al optulea, al şaptelea şi al şaselea înainte de era creştină (mai ales al lui Amos, Osea, primul Isaia, Ieremia şi al doilea Isaia) a fost acela că Iahve nu era doar dumnezeul evreilor, ci Făcătorul cerurilor şi pământului şi judecătorul întregii istorii şi al tuturor popoarelor. Profeţii evrei susţineau că deşi Dumnezeu a învestit propria lor seminţie cu misiunea specială de mijlocitor al revelaţiei sale în lume, el nu era numai Dumnezeul lor dar şi Domn al neamurilor sau al străinilor. Un mare savant biblic spune: „Monoteismul ebraic a apărut datorită intuiţiei potrivit căreia un Dumnezeu care este drept în întregime trebuie să fie tot atât de universal ca şi dreptatea însăşi"[4]. Slujirea lui trebuie să presupună o responsabilitate nu doar faţă de fraţii de aceeaşi credinţă, dar şi faţă de ceilalţi oameni indiferent de rasă sau grup.

Corolarul învăţăturii profetice cu privire la domnia lui Dumnezeu asupra întregii vieţi umane este acela că nu există nici o sferă religioasă specială separată de lumea

---

dar imediat după moartea lui Ikhnaton, acest monoteism timpuriu a fost învins de politeismul naţional dominant.

[4] C. H. Dodd, *The Authority of the Bible*, 1929, Harper & Row, Publishers, Torchbooks, New York, 1958, p. 111.

seculară, ci întreaga existență umană se află în relație cu Dumnezeu. Astfel, religia este secularizată sau - privind din cealaltă perspectivă - viața obişnuită capătă un sens religios. Citând cuvintele lui H. Richard Niebuhr:

> Totuşi, echivalentul acestei secularizări este sacralizarea tuturor lucrurilor. Acum, fiecare zi este ziua dată de Domnul; fiecare seminție este un popor sfânt adus de el la existență la locul şi timpul său şi întru slava sa; fiecare persoană este sacră, făcută după chipul şi asemănarea sa; fiecare vietate de pe pământ, din ceruri şi din ape este creația sa, iar existența sa este o mărturie a prezenței lui; întregul pământ este plin de slava lui; infinitul spațiului este templul său unde întreaga creație este chemată în tăcere înaintea lui[5].

Dificultatea presupusă de menținerea în practică a unei astfel de credințe, chiar şi în cadrul unei culturi pătrunsă de atâtea secole de doctrina monoteistă, este evidențiată de elementele politeiste şi henoteiste din propria noastră viață. Un vizitator de pe altă planetă înzestrat cu un simț al religiei ar fi observat fără îndoială că ne consumăm energia în slujba mai multor divinități - zeul banului, al societății comerciale, al succesului, al puterii, zeii statutului social şi (o scurtă perioadă, o dată pe săptămână) Dumnezeul credinței iudeo-creştine.

Când ne ridicăm deasupra acestui politeism practic, ne îndreptăm în general către o devoțiune henoteistă a națiunii sau către modul de viață american, pentru a ne bucura de solidaritatea noastră cu grupul interior în opoziție cu grupurile exterioare. În această combinație de elemente nu se găseşte nici o continuitate cu monote-

---

[5] H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture,*: Harper & Row, Publishers, New York, 1960, pp. 52-53.

ismul pur al profeţilor Noului Testament, cu conştientizarea vie a lui Dumnezeu ca Domn al istoriei, a cărui bunăvoinţă, cuprinzând întreaga viaţă, face ca lupta frenetică pentru obţinerea de bogăţie, putere şi prestigiu în detrimentul celorlalţi să devină inutilă.

Infinit, Existent prin sine

Această credinţă monoteistă, ale cărei principale expresii se găsesc în porunci şi rugăciuni, psalmi şi profeţii, parabole şi învăţături ale Bibliei, a fost elaborată şi definită filosofic de-a lungul îndelungatei istorii a gândirii creştine, şi întrucât creştinismul a devenit o religie mult mai articulată teologic decât iudaismul, majoritatea materialelor le vom lua din această sursă.

O idee de bază care reapare în nenumărate locuri este aceea că Dumnezeu este infinit şi nemărginit. Exact această insistenţă asupra faptului că Dumnezeu este fiinţă nelimitată este cea care l-a făcut pe Paul Tillich să susţină că nu ar trebui să spunem nici că Dumnezeu există, din moment ce aceasta ar fi o afirmaţie limitativă despre el. „Astfel, întrebarea despre existenţa lui Dumnezeu nu poate fi nici pusă şi nici nu poate primi un răspuns. Dacă este pusă, aceasta este o întrebare despre ceea ce, prin propria sa natură, se află deasupra existenţei şi astfel răspunsul - indiferent dacă este negativ sau pozitiv - neagă implicit natura lui Dumnezeu. Este la fel de ateist să afirmi existenţa lui Dumnezeu pe cât este să o negi. Dumnezeu este fiinţă în sine, nu o fiinţă"[6].

---

[6] Paul Tillich, *Systematic Theology* I,: James Nisbet & Company Ltd., Welwyn, Hertfordshire, şi University of Chicago Press, Chicago 1951, p. 237.

Totuşi, acest paradox, cum ar putea să sune în gura unui teolog, potrivit căruia „Dumnezeu nu există!" nu este atât de surprinzător cum ar putea să pară la prima vedere. Acesta operează ca o respingere vie a oricărei forme de credință într-o divinitate finită. Tillich nu vrea să spună că termenul „Dumnezeu" nu face referire la nici o realitate, ci că realitatea la care face referire nu este pur şi simplu una printre altele, nici măcar prima sau cea mai înaltă, ci este mai degrabă sursa şi baza întregii ființe.

De fapt, Tillich impune o restrângere a termenului „există" la sfera finită şi creată, transformând într-un demers inadecvat orice întrebare despre existența creatorul infinit sau orice afirmare sau negare a existenței acestuia. Astfel, Tillich respinge afirmația că Dumnezeu există numai pe baza acestei limitări a termenului. El accentuează ideea, cunoscută de scolaştii medievali, potrivit căreia nu se poate spune că creatorul şi creatura există exact în acelaşi sens.

Astfel, potrivit iudaismului şi creştinismului, Dumnezeu este sau are ființă nelimitată; iar diferitele „atribute" sau însuşiri divine reprezintă tot atâtea moduri în care realitatea divină infinită este sau există sau are ființă.

Pe primul loc între aceste atribute am putea aşeza ceea ce scolaştii au numit aseitate (de la latinul *a se esse*, ființă de la sine), de obicei tradus prin „auto-existență". Conceptul de auto-existență, aşa cum apare în operele marilor teologi, conține două elemente.

1. Dumnezeu nu depinde pentru propria existență sau pentru însuşirile sale de vreo altă realitate în afară de el însuşi. El nu a fost creat de vreo altă ființă superioară. Nu există nimic în afara lui care să-l poată alcătui sau distruge. El pur şi simplu este şi este ceea ce este, în bogăția şi plenitudinea infinite de a fi realitatea supremă,

nedeterminată şi atotdeterminantă. În termeni abstracți, Dumnezeu are o independență ontologică absolută.

2. De aici rezultă că Dumnezeu este etern, fără început sau sfârşit. Dacă a avut un început, ar trebui să existe o realitate anterioară care să-l aducă la ființă; iar pentru ca existența lui să se sfârşească, ar trebui să existe o realitate capabilă să facă acest lucru. Fiecare dintre aceste idei este exclusă de independența sa ontologică absolută.

Totuşi, eternitatea lui Dumnezeu înseamnă mai mult decât faptul că el există fără început şi sfârşit, aşa cum putem vedea în acest pasaj din Anselm (1033-1109):

> Într-adevăr, Tu nu exişti nici de ieri, nici azi şi nici mâine, ci eşti întru totul în afara întregului timp. Fiindcă ieri, azi şi mâine sunt cu totul în timp; totuşi, Tu, deşi nimic nu poate fi fără Tine, nu te găseşti în spațiu sau timp, ci toate lucrurile sunt în Tine. Fiindcă nimic nu Te conține, ci Tu conții toate lucrurile[7].

Creator

În tradiția iudeo-creştină, Dumnezeu este conceput ca fiind Creatorul infinit şi auto-existent a tot ceea ce există, în afară de el. În această doctrină, creația înseamnă mai mult decât alcătuirea unor forme noi dintr-un material deja existent (aşa cum un zidar face o casă sau un sculptor o statuie); înseamnă creația din nimic - *creatio ex nihilo* - aducerea la existență a unui univers în afară de care nu era decât Dumnezeu. Această idee presupune două corolare importante.

---

[7] *Proslogion*, Cap. 19, tr. M.J. Charlesworth, *St. Anselm's Proslogion*, Oxford: Clarendon Press, 1965, pp. 141-3.

Primul corolar indică o distincție absolută între Dumnezeu şi creația sa, în aşa fel încât este logic imposibil ca o creatură să devină Creatorul. Ceea ce a fost creat va rămâne pentru totdeauna creat. Creatorul este Creator şi creatura creatură pe veci. Astfel, în concepția iudeo-creştină despre creație, orice gând al omului de a deveni Dumnezeu este considerat ca fiind lipsit de sens.

Al doilea corolar presupune faptul că lumea creată este absolut dependentă de Dumnezeu ca Făuritor al ei şi ca sursă a existenței sale neîntrerupte. Astfel, aflăm că această idee radicală de creație *ex nihilo* se exprimă în rugăciune şi în liturghie ca un simțământ al dependenței totale a existenței umane față de Dumnezeu. Facem parte din univers nu datorită vreunui drept natural, ci prin harul lui Dumnezeu; şi fiecare zi este un dar ce trebuie primit cu recunoştință şi responsabilitate față de Dăruitorul divin.

Care sunt implicațiile ştiințifice ale acestei idei? Presupune oare faptul că această creație a universului material a avut loc într-un anumit moment din trecutul îndepărtat?

Toma de Aquino (1224/5-1274) susținea că ideea de creație nu exclude neapărat posibilitatea ca universul creat să fie etern. Se poate considera, susține el, că Dumnezeu a fost veşnic creator şi că deşi universul său are o condiție creată şi dependentă, el este totuşi fără un început. El a mai susținut că deşi ideea de creație nu presupune în sine un început, revelația creştină totuşi afirmă un început; şi pe această bază Toma respinge ideea unei creații eterne[8]. O altă abordare, poate mai prolifică, este

---

[8] *Summa Theologica*, I, 46, 2. O bună discuție despre doctrina creației la Aquino se găseşte în F. C. Copleston, *Aquinas*, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd., 1955, pp. 136 sq.

sugerată de concepţia lui Augustin potrivit căreia creaţia nu s-a petrecut în timp, timpul însuşi fiind de fapt un aspect al lumii create[9].

Dacă acest lucru este adevărat, este posibil de asemenea, aşa cum sugerează teoria relativităţii, ca spaţiul şi timpul să fie infinite în interior - adică din perspectiva desfăşurării spaţio-temporale, universul este văzut ca fiind nelimitat atât spaţial cât şi temporal. În acest caz nu are un punct de plecare. Dar, deşi este infinit în interior, universul ar putea totuşi să-şi datoreze existenţa şi natura voinţei unui Dumnezeu transcendent. Aceasta este esenţa doctrinei religioase a creaţiei: şi anume că universul, ca întreg spaţio-temporal, există în virtutea legăturii sale cu Dumnezeu. O astfel de doctrină se situează pe o poziţie intermediară între diferitele teorii rivale despre originea stării actuale a universului dezvoltate în cosmologia ştiinţifică[10].

Inutil să mai spun că minunata poveste a creaţiei din primele două capitole ale Cărţii Genezei nu mai este considerată de către gânditorii religioşi competenţi de astăzi ca fiind o descriere ştiinţifică. Este văzută mai degrabă ca o expresie mitologică clasică a credinţei că întreaga ordine naturală este o creaţie divină. Într-adevăr, acest mod de a interpreta miturile religioase este foarte vechi, aşa cum ne arată următorul pasaj scris de Origen în secolul al treilea.

> Ce om cu minte va putea crede că *s-a făcut seară şi dimineaţă ziua a întâia,* a doua şi a treia, fără soare, fără lună şi fără

---

[9] *Confesiuni,* XI. 13; *Cetatea lui Dumnezeu,* XI. 6.

[10] Unele dintre teoriile actuale despre originea universului sunt discutate în Ian Barbour, *Issues in Science and Religion,* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1966.

stele şi să fi încheiat ziua fără cer (despre care se ştie că au fost create mai târziu)? Şi cine poate fi atât de naiv, să-şi închipuie că, tocmai ca un om, ca un ţăran oarecare, Dumnezeu a sădit o grădină în Eden, spre răsărit şi că în ea a făcut să răsară în chip văzut şi sensibil un *pom al vieţii* încât cel care a gustat din roada lui cu dinţii trupeşti să guste din viaţă şi că, dimpotrivă, s-a împărtăşit din *bine şi rău* cel care a luat şi a muşcat din pomul respectiv? Iar când se spune că *Dumnezeu umbla prin rai în răcoarea serii* şi că *Adam s-a ascuns printre pomi*, nu cred că se mai îndoieşte cineva că aici se istorisesc simbolic unele taine...[11]

Personal

Convingerea că Dumnezeu este personal a fost întotdeauna sugerată din plin atât în scrierile biblice cât şi în literatura târzie iudaică şi creştină devoţională şi teologică.

În Vechiul Testament Dumnezeu vorbeşte în termeni personali (de pildă, „Eu sunt Dumnezeul tatălui tău, Dumnezeul lui Avraam şi Dumnezeul lui Isaac şi Dumnezeul lui Iacov"[12]), iar profeţii şi psalmiştii i se adresează în termeni personali (de pildă, „Auzi, Dumnezeule, cererea mea, ia aminte la rugăciunea mea"[13]). În Noul Testament, aceeaşi convingere cu privire la caracterul personal al lui Dumnezeu este întrupată în figura paternităţii folosită neîncetat de Isus ca fiind cea mai potrivită imagine lumească cu care să fie conceput Dumnezeu.

Deşi credinţa în acel „Tu" al lui Dumnezeu străbate astfel întreaga tradiţie iudeo-creştină, doctrina explicită

---

[11] *De Principiis*, IV. I. 16.

[12] Ex. 3:6.

[13] Ps. 61:1.

potrivit căreia Dumnezeu este personal este de dată comparativ recentă, fiind o caracteristică a teologiei de secol nouăsprezece şi mai ales de secol douăzeci. Gânditorul religios evreu Martin Buber[14] a atras atenţia asupra celor două tipuri radical diferite de relaţie: Eu-Tu şi Eu-Acesta*; iar unii teologi creştini au dezvoltat consecinţele ideii că Dumnezeu este divinul Tu care ne-a creat ca persoane după chipul său şi care se raportează întotdeauna la noi într-un mod ce respectă libertatea şi responsabilităţile noastre personale[15]. (Această temă va fi abordată din nou în discuţia despre revelaţie şi credinţă din Capitolul V).

Cei mai mulţi teologi se referă la Dumnezeu mai degrabă ca la ceva „personal" decât ca la „o Persoană". Ultima formulă sugerând imaginea unui individ supradimensionat. (A concepe divinul în acest fel se traduce prin antropomorfism, de la grecescul *anthropos*, om, şi *morphe*, formă - „sub formă de om".) Afirmaţia potrivit căreia Dumnezeu este personal are astfel intenţia de a spune că Dumnezeu este „cel puţin personal", că indiferent ce ar putea fi dincolo de concepţia noastră, Dumnezeu nu este mai puţin decât personal, nu este un lucru

---

[14] *I and Thou*, 1923, trad. ed. a II-a, New York: Charles Scribner's Sons, 1958.

* În engleză „It", cu sensul de pronume impersonal - n.t.

[15] Printre aceştia se numără John Oman, *Grace and Personality,*: Fontana Library, Londra, 1960 şi Association Press, New York, 1961; Emil Brunner, *God and Man*, Student Christian Movement Press Ltd., Londra, 1936 şi *The Divine-Human Encounter,*: The Westminster Press, Philadelphia, 1942 şi Student Christian Movement Press Ltd., Londra, 1944; H. H. Farmer, *The World and God*, James Nisbet & Company Ltd., Welwyn, Hertfordshire, 1935 şi *God and Men*, James Nisbet & Company Ltd., Welwyn, Hertfordshire, 1948 şi Abingdon Press, Nashville, Tenn.,1961.

impersonal aflat în relaţie cu omul, ci întotdeauna acel Tu superior şi transcendent.

Această credinţă ridică automat problema caracterului analogic sau simbolic al limbajului uman cu referire la Dumnezeu, care va fi discutată în Capitolul VI.

Iubitor, Bun

Bunătatea şi iubirea sunt tratate în general ca alte două atribute ale lui Dumnezeu. Însă în Noul Testament bunătatea, iubirea şi harul lui Dumnezeu sunt practic sinonime, iar cel mai caracteristic dintre aceşti trei termeni este iubirea.

Pentru a înţelege ce înţelege Noul Testament prin iubirea lui Dumnezeu este necesar mai întâi facem deosebirea între cele două tipuri de iubire reprezentate de cuvintele greceşti *eros* şi *agape*. Eros este „iubirea-dorinţă", iubire care e trezită de calităţile dezirabile ale celui iubit. Această iubire este trezită şi depinde de atracţia exercitată de obiectul său. El o iubeşte fiindcă ea este frumoasă, fermecătoare, drăguţă. Ea îl iubeşte fiindcă este chipeş, masculin, inteligent. Părinţii îşi iubesc copiii fiindcă sunt copiii lor.

Însă atunci când Noul Testament vorbeşte despre iubirea lui Dumnezeu faţă de omenire foloseşte un alt termen, *agape*. Acest cuvânt exista deja în limba greacă dar nu a fost folosit în general pentru a transmite vreun sens care să-l diferenţieze de eros decât odată cu autorii Noului Testament, care i-au dat înţelesul de „iubire dăruitoare". Spre deosebire de eros, agape are o cuprindere necondiţionată şi universală. Este dată cuiva nu fiindcă acela are însuşiri speciale, ci pur şi simplu pentru că acela este, pentru că se află acolo ca persoană.

Natura lui agape este aceea de a preţui o persoană astfel încât să-i urmăreşti cea mai mare bunăstare şi împlinire. Acesta este sensul în care Noul Testament vorbeşte despre iubirea lui Dumnezeu pentru omenire. De pildă, atunci când se spune că „Dumnezeu este iubire"[16] sau că „Dumnezeu aşa a iubit lumea. . ."[17], cuvântul folosit este agape şi alţi termeni înrudiţi.

Iubirea universală a lui Dumnezeu pentru propriile sale creaturi, o iubire neînrădăcinată în virtutea sau meritele acestora, ci în natura plină de agape a lui Dumnezeu, reprezintă baza acelei laturi a religiei care-l cunoaşte pe Dumnezeu ca fiind sprijinul suprem din viaţa omului: „Dumnezeu este scăparea şi puterea noastră, ajutor întru necazurile ce ne împresoară"[18]. Cea mai înaltă bunătate se crede că este şi cea mai înaltă putere, iubirea supremă care garantează bunăstarea şi împlinirea finală a omului.

Iubirea divină infinită dă naştere de asemenea acelei laturi a experienţei religioase în care Dumnezeu este cunoscut ca fiind cel care cere supunerea totală a vieţii fiecăruia. Dumnezeu este considerat „Domn" sau „Rege", precum şi „Tată". Poruncile divine au accentul unei cerinţe absolute şi necondiţionate, o cerinţă ce nu se pune în balanţă cu nici un alt interes, nici chiar cu viaţa.

Această impunere poate fi văzută ca o expresie a iubirii divine, care caută ce este potenţial mai bun în om. Chiar şi în relaţiile dintre oameni nu există ceva care să ceară mai mult decât iubirea care ne vrea binele cel mai mare şi nu se poate mulţumi că noi suntem mai puţin

---

[16] I In. 4:8.
[17] In. 3:16.
[18] Ps. 46:1.

decât am putea fi. Fiindcă este infinită, iubirea Creatorului pentru creatura făcută după chipul său presupune o cerință morală de acest fel – una care este absolută și nedeterminată.

În această expunere, am subordonat bunătatea lui Dumnezeu iubirii lui Dumnezeu. Dar această idee nu evită o importantă problemă filosofică referitoare la credința potrivit căreia Dumnezeu este bun. Presupune oare această credință un standard moral aflat în afara lui Dumnezeu, în raport cu care se poate spune că el este bun? Este oare oferit Creatorul ca standard suprem de bunătate, astfel încât natura sa, indiferent care ar fi, este etalonul bunătății?

Ambele poziții presupun dificultăți. Dacă Dumnezeu este bun în raport cu vreun standard independent prin care poate fi judecat, el încetează să mai fie unica realitate supremă. El există într-un univers moral al cărui caracter nu este dictat de el. Totuși, dacă Dumnezeu este bun prin definiție, iar faptul că orice poruncă a sa este corectă constituie o tautologie, apar anumite implicații care sunt greu de acceptat. Să presupunem că, începând de mâine, Dumnezeu ar vrea ca ființele umane să facă toate lucrurile pe care el le-a interzis mai înainte. Acum, ura, cruzimea, egoismul, invidia și răutatea sunt virtuți. Dumnezeu le poruncește; și din moment ce Dumnezeu este bun, tot ceea ce voiește este drept. Această posibilitate este presupusă de perspectiva pe care o avem în vedere; totuși, intră în conflict cu presupunerea că principiile noastre morale actuale sunt sănătoase sau că, cel puțin, nu ne îndreaptă spre o direcție greșită.

Poate că cea mai promițătoare soluție a acestei probleme este de fapt una circulară. Binele este un concept

relaţional, făcând referire la împlinirea naturii şi dorinţelor primare ale unei fiinţe. Când oamenii spun că Dumnezeu este bun, ei spun că existenţa şi activitatea sa constituie condiţia celui mai înalt bine al omului. Presupunerea unei astfel de credinţe este aceea că Dumnezeu a făcut natura umană în aşa fel încât cel mai mare bine al său este relaţia pe care o are cu Dumnezeu. Etica şi teoria valorii sunt în general independente de religie prin faptul că principiile lor pot fi formulate fără a-l pomeni pe Dumnezeu; însă acestea se bazează până la urmă pe caracterul lui Dumnezeu, care l-a înzestrat pe om cu natura a cărei împlinire îi defineşte propriul bine.

În raport cu bunătatea lui Dumnezeu, ar trebui să se facă referire şi la „mânia" divină, care a jucat un rol important în gândirea fariseică şi puritană. „Fugiţi de mânia ce va să fie" a împovărat avertismentul multor predici religioase. Ironia este că cele mai multe predici de acest fel au îmbrăţişat chiar acel antropomorfism pe care Sfântul Pavel, ale cărui scrieri furnizează textele standard cu privire la Mânia lui Dumnezeu, l-a evitat cu atâta băgare de seamă. C. H. Dodd, în studiul său despre Sfântul Pavel, a arătat că Pavel nu-l descrie niciodată pe Dumnezeu ca fiind mânios, ci întotdeauna vorbeşte despre Mânia lui Dumnezeu într-un mod neobişnuit de impersonal pentru a se referi la reacţia inevitabilă faţă de fărădelege exercitată de ordinea morală divin instituită a Universului.

Condiţiile vieţii umane sunt de aşa natură încât abaterea unui individ sau a unui grup de la structura ordinii personale nu poate duce decât la dezastru. „Pavel numeşte acest dezastru, în limbaj tradiţional, «Mânie» sau, mult mai rar, «Mânia lui Dumnezeu». «Mânia» ne este

aşadar dezvăluită înaintea ochilor ca fiind teroarea tot mai mare a păcatului ce-şi desfăşoară oribila lege a cauzei şi efectului"[19].

Sfânt

Luate separat, fiecare dintre aceste însuşiri ale lui Dumnezeu, aşa cum este el conceput în tradiţia iudeo-creştină, se prezintă ca o idee filosofică abstractă. Însă omul religios, conştient că este înconjurat de prezenţa nevăzută a lui Dumnezeu, este copleşitor de conştient de realitatea divină ca fiind infinit mai mare şi diferită faţă de el. Acest sentiment de imensitate şi alteritate a lui Dumnezeu a fost exprimată de Isaia în cuvinte pline de viaţă:

> Cu cine veţi asemăna voi pe Cel Preaputernic şi unde veţi găsi altul asemenea Lui? Chipul cel turnat este turnat de un făurar, argintarul îl îmbracă cu aur şi-l înfrumuseţează cu lănţişoare. Săracul, care nu poate oferi mult, alege un lemn care nu putrezeşte; îşi caută un meşter iscusit ca să facă un idol care să nu se clatine. Nu ştiţi voi, oare, n-aţi auzit, nu vi s-a spus oare de la început, n-aţi înţeles voi ce vă învaţă întemeierea lumii? El stă în scaun deasupra cercului pământului; pe locuitori îi vede ca pe lăcuste; El întinde cerul ca un văl uşor şi îl desface ca un cort de locuit. El preface în nimic pe căpetenii; pe judecătorii pământului îi nimiceşte... Cu cine Mă asemănaţi voi ca să-i fiu asemenea?, zice Sfântul. Ridicaţi ochii în sus şi priviţi: Cine le-a zidit pe toate acestea?[20]

---

[19] C. H. Dodd, *The Meaning of Paul for Today*, New York: World Publishing Company, Meridian Books, 1957, pp. 63-64.

[20] Is. 40:18-23, 25-26.

Din nou, Dumnezeu este cel „...a Cărui locuinţă este veşnică şi al Cărui nume este sfânt"[21], care spune că „...gândurile Mele nu sunt ca gândurile voastre şi căile Mele ca ale voastre"[22]. Conştientizarea lui Dumnezeu ca fiind sfânt este conştientizarea Celui care este teribil de misterios, o intensitate a fiinţei în raport cu care oamenii nu sunt practic nimic, o perfecţiune în ochii căreia „toate faptele dreptăţii noastre [sunt] ca un veşmânt întinat"[23], o voinţă şi o putere în faţa cărora noi, oamenii, nu putem decât să ne plecăm într-o cutremurare tăcută.

Acum putem să rezumăm ideea iudeo-creştină de Dumnezeu: Dumnezeu este conceput ca fiind realitatea infinită. Eternă, necreată şi personală, care a creat tot ce există în afară de sine şi care s-a revelat creaturilor umane ca fiind sfânt şi iubitor.

---

[21] Is. 57:15.

[22] Is. 55:8-9.

[23] Is. 64:5.

CAPITOLUL II

ARGUMENTE PENTRU EXISTENŢA LUI DUMNEZEU

În acest capitol vom examina cel mai important dintre argumentele filosofice oferite pentru a justifica credinţa în realitatea lui Dumnezeu. Aceste „dovezi teiste" tradiţionale au o mare importanţă filosofică şi s-au bucurat în ultimii ani de o oarecare atenţie din partea autorilor seculari şi religioşi.

Argumentul ontologic

Argumentul ontologic pentru existenţa lui Dumnezeu a fost dezvoltat mai întâi de Anselm, unul dintre cei mai originali gânditori ai Bisericii creştine şi cel mai mare teolog care a ocupat vreodată scaunul de arhiepiscop de Canterbury[1].

Anselm începe prin a concentra conceptul creştin de Dumnezeu în formula: „o fiinţă faţă de care nimic mai

---

[1] Argumentul ontologic se găseşte în cap. 2-4 din *Proslogion* de Anselm. Printre cele mai bune traduceri în engleză se numără cea a lui M. J. Charlesworth. în *St. Anselm's Proslogion,* Oxford. Clarendon Press, 1965 – din care sunt luate citatele acestui capitol" – şi a lui J. H. Hick şi A. C. McGill, New York: The Macmillan Company, 1967, şi Londra. Macmillan & Company Ltd., 1968).

mare nu poate fi conceput". Este clar că prin „mai mare" Anselm vrea să spună mai degrabă „mai desăvârşit" decât mai mare din punct de vedere spațial[2]. Este important de observat că ideea celei mai desăvârşite ființe care poate fi concepută este diferită de ideea celei mai desăvârşite ființe care există. Argumentul ontologic nu ar putea fi fundamentat pe această ultimă noțiune, căci deşi este adevărat că, prin definiție, cea mai desăvârşită ființă existentă există, nu avem nici o garanție că această ființă este ceea ce înțelege Anselm prin Dumnezeu. În consecință, în loc de a-l descrie pe Dumnezeu ca fiind cea mai desăvârşită ființă care există, Anselm îl descrie pe Dumnezeu drept ființa care este atât de desăvârşită încât nimic mai desăvârşit nu poate fi conceput.

Prima formă a argumentului

În următoarea etapă a argumentului său, Anselm face deosebirea între ceva, x, care există doar în minte şi existența sa în realitate. Dacă cea mai desăvârşită ființă imaginabilă nu ar exista decât în minte, am avea atunci contradicția conform căreia este posibil să se conceapă o ființă încă şi mai desăvârşită, adică aceeaşi ființă ce există atât în realitate cât şi în minte. Prin urmare, cea mai desăvârşită ființă imaginabilă trebuie să existe atât în realitate cât şi în minte. Formularea anselmiană a acestui raționament filosofic clasic se găseşte în al doilea capitol din *Proslogion*.

Dacă aşadar cel-față-de-care-nu-poate-fi-conceput-nimic-mai-mare nu există decât în minte, atunci cel-față-

[2] În unele locuri (de pildă, *Proslogion*, cap. 14 şi 18) Anselm foloseşte „mai bun" (*melius*) în loc de „mai mare".

de-care-nu-poate-fi-conceput-nimic-mai-mare este exact cel-față-de-care-poate-fi-conceput-ceva-mai-mare. Dar acest lucru este evident imposibil. Prin urmare, nu există absolut nici o îndoială că ceva-față-de-care-nu-poate-fi-conceput-nimic-mai-mare există atât în minte cât şi în realitate.

A doua formă a argumentului

În al treilea capitol al său, Anselm reafirmă argumentul, îndreptându-l acum nu doar către existența lui Dumnezeu, ci mai ales spre existența sa în mod unic necesară. Dumnezeu este definit în aşa fel încât este imposibil să fie conceput fără existență.

Miezul acestei idei a existenței necesare este existența prin sine (aseitatea)[3]. Din moment ce Dumnezeu, în perfecțiunea sa infinită, nu este limitat în şi de timp, atât posibilitatea ca acesta să fi ajuns să existe la un moment cât şi posibilitatea ca acesta să înceteze să existe la un moment dat sunt excluse automat, iar nonexistența sa devine o imposibilitate. Argumentul este următorul.

Se poate considera că ceva există numai atunci când nu se poate considera că nu există. Astfel, dacă se poate considera că cel-față-de-care-nu-poate-fi-conceput-nimic-mai-mare nu există, atunci cel-față-de-care-nu-poate-fi-conceput-nimic-mai-mare nu este acelaşi cu cel-față-de-care-nu-poate-fi-conceput-nimic-mai-mare, ceea ce este absurd. Ceva-față-de-care-nu-poate-fi-conceput-nimic-mai-mare există aşadar cu adevărat, încât nici nu poate fi nici măcar conceput ca neexistând.

---

[3] Vezi p. 20.

Critici aduse argumentului

Introducerea argumentului ontologic la Anselm face referire la „nebunul" psalmistului care spune în inima sa: „Nu este Dumnezeu"[4]. Chiar şi o astfel de persoană, spune acesta, posedă ideea de Dumnezeu ca fiind cea mai mare ființă ce poate fi concepută, iar când desfăşurăm implicațiile acestei idei observăm că o astfel de ființă chiar există. Primul critic important al argumentului, Gaunilon, un călugăr din Marmoutiers, Franța, şi contemporan cu Anselm, şi-a numit în consecință răspunsul „În apărarea nebunului".

Acesta susține că raționamentul lui Anselm, dacă este folosit în alte domenii, duce la concluzii absurde, şi astfel Gaunilon formulează un argument ontologic paralel cu referire la cea mai desăvârşită insulă. Acesta vorbeşte mai curând despre cea mai desăvârşită dintre insule decât despre cea mai desăvârşită insulă ce poate fi concepută (aşa cum ar fi trebuit să facă); însă argumentul său poate fi reformulat în termenii corecți. Dată fiind ideea unei astfel de insule, folosind principiul lui Anselm putem argumenta că dacă aceasta nu există în realitate nu poate fi cea mai desăvârşită insulă imaginabilă!

Răspunsul lui Anselm, accentuând caracterul unic al ideii de Dumnezeu pentru a arăta că raționamentul ontologic nu se aplică decât la aceasta, se bazează pe a doua formă a argumentului său. Elementul din ideea de Dumnezeu care îi lipseşte noțiunii celei mai desăvârşite insule este existența necesară. Insula (sau oricare alt obiect material) este prin definiție o parte din lumea contingentă. Cea mai desăvârşită insulă, în măsura în care este cu adevărat o insulă – „o fâşie de pământ înconjurată

---

[4] Ps. 14:1 şi 53:1.

de ape" şi astfel o parte din globul fizic – este prin definiţie o realitate dependentă, care, fără nici o contradicţie, poate fi considerată ca inexistentă, şi astfel principiul lui Anselm nu se aplică la ea.

Se aplică doar la cea mai desăvârşită fiinţă ce poate fi concepută, care este definită ca având o existenţă eternă şi independentă (adică necesară). Până acum, s-ar părea aşadar că argumentul său poate să reziste criticii.

Dar argumentul lui Anselm, în prima sa formă, ar putea fi oare apărat de critica lui Gaunilon? Acest lucru depinde de faptul dacă ideea celei mai desăvârşite insule ce poate fi concepută este o idee coerentă şi consecventă. Este oare posibil, chiar şi în teorie, să se specifice caracteristicile celei mai desăvârşite insule ce poate fi concepută? Aceasta este o întrebare la care cititorul ar putea să se gândească singur.

O a doua etapă a dezbaterii a fost inaugurată de René Descartes (1596-1650), deseori numit părintele filosofiei moderne, a reformulat acest argument şi astfel a atras asupra acestuia o atenţie considerabilă[5]. Descartes a adus în faţă punctul pe care s-au centrat majoritatea discuţiilor moderne despre argumentul ontologic, şi anume ipoteza că existenţa este o proprietate sau un predicat. Acesta tratează în mod explicit existenţa ca pe o caracteristică, a cărei posedare de către un x dat este

---

[5] *Meditaţii* V. Nu este foarte clar dacă Descartes a preluat principiul de bază al argumentului său ontologic de la Anselm. Când a fost întrebat de Marsenne de legătura dintre argumentul său şi cel al lui Anslem, Descartes s-a mulţumit cu răspunsul: „Îl voi cerceta pe Sf. Anselm cu prima ocazie" (N. Kemp Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, p. 304). Descartes mai prezintă o altă încercare, diferită, de a dovedi existenţa lui Dumnezeu: *Discurs asupra metodei* IV şi *Meditaţii* III.

propriu-zis deschisă investigației. Esența sau natura definitorie a oricărui lucru presupune anumite predicate, iar argumentul ontologic al lui Descartes susține că existența trebuie să fie inclusă printre predicatele definitorii ale lui Dumnezeu. Aşa cum este necesar ca unghiurile interioare ale triunghiului să fie egale cu două unghiuri drepte, tot aşa este necesar ca existența să fie o caracteristică a unei ființe perfecte la modul suprem.

Un triunghi fără proprietățile sale definitorii nu ar fi un triunghi, iar Dumnezeu fără existență nu ar fi Dumnezeu. Diferența extrem de importantă este aceea că, referindu-ne la triunghi, nu putem presupune că triunghiurile există, din moment ce existența nu este esența triunghiularității. Totuşi, în cazul unei ființe perfecte în mod suprem putem presupune existența, fiindcă existența este un atribut esențial fără de care nici o ființă nu ar putea fi perfectă la modul nelimitat.

Această versiune carteziană a argumentului ontologic a fost pusă mai târziu în discuție la două niveluri de către marele filosof german Immanuel Kant (1724-1804)[6].

La un nivel, Kant a acceptat opinia lui Descartes conform căreia ideea de existență aparține analitic conceptului de Dumnezeu, tot aşa cum ideea de a avea trei unghiuri aparține analitic conceptului unei figuri plane cu trei laturi. În ambele cazuri, predicatul este necesar legat de subiect. Însă, mai spune Kant, nu rezultă de aici că subiectul, cu predicatele sale, există în realitate. Ceea ce este analitic adevărat este faptul că dacă vorbim despre un triunghi, acesta trebuie să aibă trei unghiuri, iar dacă vorbim despre o ființă infinit perfectă, aceasta tre-

[6] Immanuel Kant, *Critica rațiunii pure*, „Dialectica transcendentală", II. 3. 4.

buie să aibă existență. Aşa cum spune Kant: „Faptul de a afirma un triunghi şi de a respinge totodată cele trei unghiuri ale acestuia e autocontradictoriu; însă faptul de a respinge triunghiul împreună cu cele trei unghiuri ale acestuia nu este o autocontradicție. Acelaşi lucru este valabil şi în cazul conceptului unei ființe absolut necesare".

Totuşi, la un nivel mai adânc, Kant a respins supoziția principală pe care se sprijinea argumentul cartezian, supoziție potrivit căreia existența, asemenea triunghiularității, este un predicat pe care ceva îl posedă sau nu, şi care, în anumite cazuri, are o legătură analitică cu subiectul. Acesta arată (aşa cum a arătat şi filosoful scoțian David Hume într-un context diferit)[7] că ideea de existență nu adaugă nimic la conceptul de lucru particular sau de tip de lucru.

De exemplu, o sută de dolari imaginari este alcătuită din acelaşi număr de dolari reali. Când afirmăm că dolarii sunt reali sau că există nu facem decât să aplicăm conceptul de dolari la lume. Astfel, a spune despre *x* că există nu înseamnă a spune că, pe lângă diferitele sale atribute, acesta are şi atributul existenței, ci înseamnă a spune că *x* există în lumea reală.

Aceeaşi idee este exprimată în esență şi de Bertrand Russell în analiza cuvântului „există"[8]. Russell a arătat că deşi „există" este din punct de vedere gramatical un predicat, din punct de vedere logic îndeplineşte o funcție diferită, care poate fi evidențiată de următoarea traducere: „Vacile există" înseamnă „Există *x*-uri astfel încât «*x*

---

[7] David Hume, *Tratat asupra naturii umane* I. 3. 7.

[8] Acest aspect al teoriei descrierilor este discutat de Russell în *History of Western Philosophy*, George Allen & Unwin Ltd, Londra, 1946, pp. 859-60. Pentru o discuție mult mai tehnică, vezi Introducerea sa din *Mathematical Philosophy*, 1919, Cap. 16.

este o vacă» este valabil". Această traducere arată clar că a spune că vacile există nu înseamnă a atribui o anumită calitate (adică existență) vacilor, ci înseamnă a afirma că există obiecte în lume la care se aplică descrierea rezumată de cuvântul „vacă". Tot aşa, „Unicornii nu există" este echivalent cu „Nu există *x*-uri astfel încât «*x* este un unicorn» este valabil".

Acest mod de a construi afirmații existențiale negative - afirmații care neagă existența unui lucru particular - evită vechea problemă referitoare la statutul acelui „ceva" despre care putem afirma că nu există. De pildă, din moment ce putem vorbi despre unicorni este uşor să se considere că unicornii ar trebui cumva să fie sau să subziste sau, poate, că ar locui un tărâm paradoxal al non-ființei sau al existenței potențiale. Totuşi, analiza lui Russell spune clar că afirmația „unicornii nu există" nu face referire la unicorni ci la conceptul sau descrierea numită „unicorn", şi este afirmarea faptului că acest concept nu are nici o bază reală.

Impactul avut asupra argumentului ontologic este următorul. Dacă existența este, aşa cum au presupus Anselm şi Descartes, un atribut sau predicat care poate fi inclus într-o definiție şi care, ca atribut dezirabil, trebuie să fie inclusă în definirea lui Dumnezeu, atunci argumentul ontologic este valid. Ar fi o autocontradicție să se afirme că celei mai desăvârşite ființe care poate fi concepută îi lipseşte atributul existenței.

Dar dacă existența - deşi din punct de vedere gramatical pare să aibă rolul de predicat - are atât de diferita funcție logică de a afirma că o descriere se referă la ceva real, atunci argumentul ontologic, considerat ca dovadă a existenței lui Dumnezeu, nu mai este valabil.

Căci dacă existenţa nu este un predicat, aceasta nu poate fi un predicat definitoriu al lui Dumnezeu, iar întrebarea dacă vreun lucru din realitate corespunde conceptului celei mai desăvârşite fiinţe ce poate fi concepută rămâne deschisă cercetării. Definirea lui Dumnezeu descrie conceptul nostru de Dumnezeu, dar nu poate dovedi existenţa reală a unei fiinţe de acest fel.

Ar trebui să adăugăm că unii teologi, în special Karl Barth, consideră argumentul anselmian nu ca pe o încercare de dovedire a existenţei lui Dumnezeu, ci ca pe o dezvăluire a însemnătăţii revelaţiei de Sine a lui Dumnezeu ca fiind Cel pe care credinciosul nu are voie să-l considere altceva decât cea mai înaltă realitate imaginabilă. Din această perspectivă, argumentul lui Anselm nu caută să-l convertească pe ateu, ci mai degrabă caută să adâncească înţelegerea obiectului unei credinţe creştine deja formate[9].

Argumentul ontologic a fascinat neîncetat minţile filosofice, iar în ultimii ani a reapărut în mai multe discuţii, cele mai importante dintre acestea fiind enumerate în această notă[10].

---

[9] Vezi Karl Barth, *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*, Student Christian Movement Press Ltd. and Richmond, Va.: John Knox Press, Londra, 1960. Interpretarea lui Barth este criticată de Etienne Gilson în „Sens et nature de l'argument de saint Anselme", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen age*, 1934, pp. 23 sq.

[10] Norman Malcolm, „Anselm's Ontological Arguments", *Philosophical Review*, 1960, reed. în *Knowledge and Certainty*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N.J., 1963. Charles Hartshorne, *The Logic of Perfection*, Open Court Publishing Co., LaSalle, Ill., 1962, cap. 2, şi *Anselm's Discovery* Open Court Publishing Co., LaSalle, Ill., 1965). Articole de Norman Malcolm, Jerome Shaffer, Arthur McGill, John Hick şi alţii sunt reproduse în *Many-Faced Argument*.

Cauza primă şi argumentele cosmologice

Următoarea încercare importantă de a demonstra realitatea lui Dumnezeu a fost cea a lui Toma de Aquino (1224/5-1274), care oferă cinci moduri pentru a dovedi existenţa divină[11]. Spre deosebire de argumentul ontologic, care se concentrează asupra ideii de Dumnezeu şi caută să determine implicaţiile acesteia, dovezile lui Aquino pornesc de la o anumită însuşire generală a lumii ce ne înconjoară şi susţin că nu ar putea exista o lume cu acest tip de însuşire dacă nu ar exista şi realitatea supremă pe care o numim Dumnezeu. Primul argument merge de la faptul mişcării până la Mişcătorul Primar; al doilea de la cauzalitate la Cauza Primă; al treilea de la fiinţele contingente la Fiinţa Necesară; al patrulea de la gradele de valoare la Valoarea Absolută; iar al cincilea de la dovezi ale manifestării unei intenţii în natură la Artizanul Divin.

Ne vom concentra asupra celei de-a doua şi a celei de-a treia dovezi. A doua dovadă, cunoscută drept argumentul primei cauze, este prezentată astfel: tot ceea ce se întâmplă are o cauză, iar această cauză are la rândul ei o altă cauză şi tot aşa într-o succesiune care trebuie să fie fie infinită, fie să-şi aibă punctul de plecare într-o cauză primă. Aquino exclude posibilitatea unui regres la infinit al cauzelor şi astfel conchide că trebuie să existe o Cauză Primă, pe care o numim Dumnezeu. (Prima sa dovadă, care presupune un Mişcător Prim din faptul mişcării, este în esenţă aceeaşi.)

---

[11] Toma de Aquino, *Summa Theologica* I. 2. 3. Pentru un studiu filosofic important al argumentelor lui Aquino, vezi Anthony Kenny, *The Five Ways*, Routledge & Kegan Paul Ltd., Londra, 1969.

Punctul slab al argumentului în varianta tomistă stă în dificultatea, pe care el însuşi o recunoaşte în altă parte[12], de a exclude ca imposibilitate regresul nesfârşit al evenimentelor, ce nu au nevoie de un început. Totuşi, unii tomişti contemporani (adică gânditori care în general îl urmează pe Toma de Aquino) au reinterpretat acest argument pentru a evita dificultatea în discuţie[13]. Aceştia interpretează seria nesfârşită pe care el o exclude nu ca pe un regres al evenimentelor înapoi în timp, ci ca pe un regres nesfârşit şi astfel etern al explicaţiilor. Dacă faptul A este făcut să fie inteligibil prin relaţia sa cu faptele B, C şi D (care ar putea fi antecedente sau contemporane cu A), iar dacă fiecare dintre aceste fapte sunt la rândul lor făcute să fie inteligibile de către alte fapte, în spatele acestui complex trebuie să existe o realitate care este de la sine înţeleasă, a cărei existenţă constituie explicaţia supremă a întregului. Dacă o astfel de realitate nu există, universul nu este decât un fapt sălbatic ininteligibil.

Totuşi, această reinterpretare nu fereşte argumentul de două dificultăţi importante. În primul rând, cum ştim că universul nu este „un fapt sălbatic ininteligibil"? Cu excepţia coloritului emoţional sugerat, această formulă reprezintă exact concepţia pe care ar întreţine-o scepticul; iar a exclude această posibilitate din start nu înseamnă decât a face din această problemă o *petitio principii**. Argumentul prezintă de fapt următoarea dilemă: fie există

[12] Aquino, *Summa Theologica*, I. 46. 2. Vezi de asemenea *Summa Contra Gentiles* II. 38.

[13] De pildă, E. L Mascall, *He Who Is*, Longmans, Green & Co., Londra, 1943), cap. 5.

* Eng. „to beg the question", adică o eroare de logică în care propoziţia de demonstrat este deja afirmată implicit sau explicit în una din premise – n.t.

o Cauză Primă, fie universul este ininteligibil; însă nu ne face să ne înclinăm în favoarea unei variante sau alta a dilemei.

În al doilea rând (deşi nu avem loc decât pentru a sugera această dilemă, lăsându-l pe cititor să completeze restul singur), acest argument încă depinde de o perspectivă a cauzalității care poate fi şi a fost supusă discuției. Supoziția argumentului reformulat este aceea că faptul de a indica condițiile cauzale ale unui eveniment echivalează cu a face acel eveniment inteligibil. Deşi această supoziție este valabilă pe baza unor teorii ale naturii cauzalității, nu este valabilă pe baza altor teorii. Dacă, de pildă, aşa cum presupune cea mai mare parte a ştiinței contemporane, legile cauzale exprimă probabilități statistice[14] sau dacă (aşa cum susținea Hume) legăturile cauzale reprezintă simple succesiuni observate[15] sau sunt (aşa cum a sugerat Kant) proiecții ale structurii minții umane[16], atunci argumentul tomist este invalid.

Al treilea argument al lui Aquino, cunoscut drept argumentul contingenței lumii, fiind numit de multe ori argumentul cosmologic, este alcătuit astfel. Tot ceea ce ne înconjoară în această lume este contingent - adică fiecare lucru ar fi putut să nu fi existat deloc sau ar fi putut să aibă o existență diferită. Dovada stă în faptul că a fost o vreme când acesta nu a existat. Existența acestei pagini depinde de cherestegii, transportatori, fabricanți de hârtie, editori, tipografi, autor şi alții, precum şi de operația contemporană unui mare număr de legi chimice şi fizice;

---

14 Cf. Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley, 1951), cap. 10.

15 David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, VII.

16 Kant, „Analitica transcendentală", în *Critica rațiunii pure*.

iar fiecare dintre aceşti termeni depinde la rândul său de alţi factori. Fiecare lucru face trimitere, dincolo de sine, către alte lucruri. Sfântul Toma susţine că dacă totul ar fi contingent, trebuie să fi fost o vreme când nu exista nimic. În acest caz, nu ar mai fi putut exista nimic, fiindcă nu ar fi existat nici un factor cauzal. Dar, din moment ce există lucruri, trebuie să existe ceva care nu este contingent, iar acestuia îi spunem Dumnezeu.

Aluzia lui Aquino la un timp ipotetic când nu ar exista nimic pare mai degrabă să-i slăbească decât să-i întărească argumentul. Ar putea exista o serie infinită de evenimente contingente finite întreţesute în desfăşurarea temporală, astfel încât nu trece nici un moment care să nu fie ocupat de acestea. Totuşi, tomiştii moderni omit în general această fază a argumentului (aşa cum face chiar şi Aquino într-o altă carte)[17]. Dacă eliminăm referinţa la timp, vom avea un argument bazat pe legătura logică dintre o lume contingentă (chiar dacă ar fi vorba de o serie infinită de evenimente) şi baza sa non-contingentă. Un autor face trimitere la analogia cu mecanismul unui ceas. Mişcarea fiecărei rotiţe şi zimţ se explică în raport cu modul în care se angrenează cu o rotiţă adiacentă. Cu toate acestea, operaţia întregului sistem rămâne inexplicabilă dacă nu ne referim la ceva din afara ei, şi anume arcul. Pentru a avea un set funcţional de rotiţe angrenate trebuie să existe şi un arc, iar pentru a avea o lume de realităţi contingente trebuie să existe şi o bază non-contingentă care să le explice existenţa. Temelia existenţei tuturor lucrurilor nu poate fi decât o realitate care există prin sine, având în sine sursa propriei sale fiinţe. Prin urmare, dacă există o sursă a tuturor lucrurilor, trebuie

---

[17] Aquinas, *Summa Contra Gentiles* II. 15. 6.

să existe o „ființă necesară", iar această „ființă" o numim Dumnezeu.

Cea mai întâlnită obiecție filosofică din ultimii ani ridicată împotriva acestui raționament este aceea că ideea unei „ființe necesare" nu are inteligibilitate. Se spune că numai propozițiile, nu lucrurile, pot fi logic necesare și că a vorbi despre o ființă logic necesară este o formulare greșită[18]. Această obiecție față de argumentul cosmologic se bazează pe o neînțelegere, fiindcă acest argument nu se folosește de noțiunea unei ființe logic necesare. Conceptul de „ființă necesară", folosit în tradiția teologică principală (fiind ilustrat de Anselm și Aquino), nu ține de necesitatea logică, ci mai curând de un fel de necesitate care, în cazul lui Dumnezeu, este practic echivalentă cu aseitatea sau auto-existența[19]. Din acest motiv, ideea de „ființă necesară" a lui Dumnezeu nu ar trebui să fie echivalată cu concepția potrivit căreia „Dumnezeu există" ca adevăr logic necesar.

Dar mai rămâne o obiecție importantă la argumentul cosmologic, asemănătoare cu una dintre cele aduse argumentului Cauzei prime. Forța avută de forma raționamentului cosmologic stă în această dilemă: fie există o „ființă necesară", fie universul este până la urmă ininteligibil. Desigur, un astfel de argument este valabil doar dacă a fost eliminată a doua alternativă. Dar, departe de a fi eliminată, această a doua alternativă reprezintă poziția scepticului. Această incapacitate de a exclude posibilita-

---

[18] Vezi, de pildă, J. J. C. Smart, „The Existence of God" și J. N. Findlay, „Can God's Existence Be Disproved?", în *New Essays in Philosophical Theology*, eds. Antony Flew ş Alasdair MacIntyre: The Macmillan Company, New York, și Student Christian Movement Press Ltd., Londra, 1955.

[19] Vezi p. 20.

tea unui univers ininteligibil nu permite argumentului cosmologic de a opera pentru sceptic ca o dovadă pentru existența lui Dumnezeu - iar scepticul este, până la urmă, singura persoană care are nevoie de o astfel de dovadă.

Astăzi, s-a constituit un grup important de gânditori neo-tomişti care susțin că există forme valide ale argumentului cosmologic; unele dintre cele mai importante lucrări din acest punct de vedere sunt enumerate în această notă[20].

Argumentul teleologic

Acesta a fost întotdeauna cel mai popular dintre argumentele teiste, având tendința de a evoca un asentiment spontan atât din partea persoanelor simple cât şi din partea celor sofisticate. Acest argument apare în literatura filosofică începând cu *Timaios* al lui Platon. (Mai apare şi ca ultimul dintre cele cinci argumente ale lui Aquino.)

În perioada modernă, una dintre cele mai cunoscute expuneri a argumentului teologic este cea a lui William Paley (1743-1805), în *Natural Theology: or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature* (1802)[21]. Acest argument este încă folosit, mai ales de către cercurile teologice mai conservatoare[22].

---

[20] Mascall, *He Who Is*, Austin Farrer, *Finite and Infinite*, ed. a II-a, Dacre Press, Londra, 1960. Vezi de asemenea Samuel M. Thompson, *A Modern Philosophy of Religion*, Henry Regnery Co., Chicago, 1955.

[21] O versiune mai scurtă a cărții lui Paley este disponibilă în ediția lui Frederick Ferre, Library of Liberal Arts, 1962.

[22] De pildă, Robert E. D. Clark, *The Universe - Plan or Accident?*, Muhlenburg Press, Philadelphia 1961.

Analogia cu ceasul folosită de Paley exprimă esența argumentului. Să presupunem că plimbându-mă într-un loc părăsit văd o piatră aşezată pe jos şi mă întreb cum a ajuns să existe. Aş putea să-i atribui prezența acolo întâmplării, fiind vorba în acest caz de operația unor forțe naturale precum vântul, ploaia, căldura, înghețul şi acțiunea vulcanică. Totuşi, dacă văd un ceas aşezat pe jos, nu aş putea să-i explic prezența într-un mod asemănător. Ceasul este alcătuit dintr-un aranjament complex de rotițe, axuri, arcuri şi cumpene, toate funcționând laolaltă cu exactitate pentru a furniza o măsurare regulată a scurgerii timpului. Ar fi absolut neplauzibil ca formarea şi asamblarea acestor piese de metal într-o maşinărie funcțională să se atribuie operației întâmplătoare a unor factori precum ploaia sau vântul. Suntem nevoiți să postulăm o minte inteligentă care este responsabilă pentru acest fenomen.

Paley adaugă unele comentarii care sunt importante pentru analogia sa dintre ceas şi lume. În primul rând, inferența noastră nu ar fi afectată dacă nu am mai fi văzut un ceas până atunci (aşa cum nu am văzut niciodată o altă lume în afară de aceasta) şi astfel nu am fi ştiut din observația directă că ceasurile sunt produsele inteligenței umane. În al doilea rând, inferența care duce de la ceas la ceasornicar nu ar fi invalidată dacă am descoperi că mecanismul nu merge întotdeauna perfect (aşa cum s-ar părea că este cazul cu mecanismul lumii). Am fi în continuare nevoiți să postulăm un ceasornicar. Şi în al treilea rând, inferența noastră nu ar fi subminată dacă ar exista unele părți ale maşinăriei (aşa cum sunt în natură) ale căror funcții nu am putea să le aflăm.

Paley afirmă că lumea naturală este un mecanism la fel de complex şi la fel de clar proiectat precum un ceas.

Revoluția planetelor din sistemul solar, iar pe pământ succesiunea regulată a anotimpurilor şi structura complexă şi adaptarea reciprocă a părților unui organism viu, toate sugerează un proiect. De pildă, în creierul uman milioane de celule funcționează laolaltă într-un sistem coordonat. Ochiul este o minunată cameră de filmat, cu lentile ajustabile, un grad mare de acuratețe, sensibilitate la culoare şi capacitatea de a opera neîntrerupt mai multe ore la rând. Este oare posibil ca aceste mecanisme atât de complexe şi eficiente să fi apărut din întâmplare, aşa cum o piatră s-ar forma prin operația aleatorie a forțelor naturii?

Paley (cu un ton tipic pentru un mare număr de apologeți creştini de secol optsprezece) dezvoltă un lung argument cumulativ inspirându-se practic din toate ştiințele vremii sale. Ca exemple ale rânduirii divine acesta aduce caracteristicile şi instinctele animalelor, care le permite să supraviețuiască (de pildă, potrivirea aripilor păsărilor pentru zbor şi a aripioarelor peştilor pentru înot). Acesta este impresionat de modul în care alternanța dintre zi şi noapte le dă posibilitatea animalelor să doarmă după o perioadă de activitate. Am putea încheia cu un exemplu oferit de un autor mai recent, care se referă la stratul de ozon din atmosferă, care filtrează suficient de mult din razele ultraviolete ale soarelui încât să permită manifestarea vieții pe pământ. Acesta scrie:

> Stratul gazului de ozon este o puternică dovadă a prevederii lui Dumnezeu. Ar putea cineva să atribuie acest mecanism unui proces evolutiv întâmplător? Un zid care ține departe de moarte fiecare viețuitor, exact grosimea care trebuie şi apărarea care trebuie este o dovadă a unui plan[23].

---

[23] Arthur I. Brown, *Footprints of God*, Fundamental Truth Publishers, Findlay, Ohio, 1943, p 102.

Critica deja clasică a argumentului teleologic se găsește în *Dialoguri asupra religiei naturale* de David Hume. Cartea lui Hume a fost publicată în 1779, cu douăzeci și trei de ani mai înainte de cea a lui Paley; însă Paley nu a ținut cont de observațiile lui Hume - de altfel, nefiind singurul exemplu al lipsei de comunicare dintre teologi și criticii lor filosofici! Trei dintre criticile principale ale lui Hume sunt după cum urmează:

1. Acesta spune că orice univers este nevoit să aibă aparența că este proiectat[24]. Căci nu ar putea exista nici un univers în care părțile nu ar fi adaptate una la cealaltă într-un grad mare. De pildă, nu ar putea exista păsări cărora le cresc aripi dar care, asemenea peștilor, nu ar avea capacitatea să trăiască în aer. Persistența oricărui tip de viață într-un mediu relativ fix presupune ordine și adaptare, iar acest lucru ar putea întotdeauna să fie considerat produsul deliberat al unui plan.

Totuși, trebuie să se mai răspundă la întrebarea dacă această ordine a apărut altfel decât printr-un plan conștient. Ca alternativă, Hume sugerează ipoteza epicureică: universul este alcătuit dintr-un număr finit de particule aflate într-o mișcare aleatorie. Într-o perioadă nelimitată de timp acestea trec prin toate combinațiile care le sunt posibile. Dacă una dintre aceste combinații constituie o ordine stabilă (fie ea temporară sau permanentă), această ordine, la timpul potrivit, se va realiza și ar putea fi cosmosul ordonat în care ne aflăm acum.

Această ipoteză furnizează un model simplu pentru o interpretare naturalistă a caracterului ordonat al lumii. Acest model poate fi revizuit și dezvoltat în lumina științelor dedicate. De pildă, teoria darwinistă a selecției na-

---

[24] Hume, *Dialoguri asupra religiei naturale*, partea a VIII-a.

turale prezintă o explicaţie mult mai concretă a coerenţei interioare a corpurilor animalelor şi a adaptării lor la mediul exterior. Potrivit teoriei lui Darwin, animalele sunt organisme relativ eficiente în raport cu mediul lor pentru simplul motiv că indivizii mai puţin adaptaţi au pierit în competiţia neîncetată pentru supravieţuire şi astfel nu şi-au perpetuat specia.

„Lupta pentru supravieţuire", operând ca o presiune constantă în direcţia unei adaptări mai bune, stă în spatele evoluţiei vieţii în forme tot mai complexe, culminând cu homo sapiens. Ca să ne referim din nou la stratul de ozon, motivul pentru care viaţa animală este atât de bine protejată de acest filtru nu stă în faptul că Dumnezeu a creat mai întâi animalele şi apoi a făcut stratul de ozon pentru a le proteja, ci mai degrabă în faptul că stratul de ozon a fost acolo mai înainte, iar pe pământ s-au dezvoltat doar acele forme de viaţă capabile să existe exact la acel nivel de radiaţii ultraviolete care pătrund prin acest înveliş.

2. Analogia dintre lume şi un artefact al omului, precum un ceas sau o casă, este destul de slabă[25]. Universul nu se aseamănă în mod particular cu o maşinărie uriaşă. Am putea tot atât de bine să-l asociem cu o vieţuitore uriaşă, cum ar fi un crustaceu, sau cu o plantă. Dar, în acest caz, argumentul teleologic rămâne invalid, fiindcă întrebarea pusă este exact dacă plantele sau crustaceele sunt sau nu sunt proiectate în mod conştient. Presupunerea unui Proiectant inteligent va avea un fundament adecvat numai dacă se va dovedi că lumea este izbitor de asemănătoare cu un artefact produs de om.

---

[25] *Dialoguri*, părţile VI, VII.

3. Chiar dacă vom face o inferență validă a unui Proiectant al lumii, tot nu vom fi îndreptățiți să-l postulăm pe Dumnezeul infinit de înțelept, bun și puternic din tradiția creștină[26]. Dintr-un efect dat nu putem infera decât o cauză suficientă pentru a produce acel efect; și astfel nu vom putea infera un creator infinit pornind de la o lume finită.

Ca să folosim un exemplu al lui Hume, dacă eu pot să văd un singur taler al unui cântar și pot să observ că ceva aflat pe celălalt taler are mai mult de zece uncii, am o dovadă clară că obiectul nevăzut cântărește mai mult de zece uncii; dar eu nu pot să presupun, pornind de aici, că are o greutate de o sută de uncii și cu atât mai puțin că este infinit de greu. Mergând pe același principiu, manifestările naturii nu ne îndreptățesc să afirmăm existența doar a unui singur Dumnezeu, din moment ce lumea este plină de diversitate; sau a unui Dumnezeu întru totul bun, din moment ce în lume există atât rău cât și bine; și, din același motiv, nici existența unui Dumnezeu perfect înțelept sau cu puteri nelimitate.

Prin urmare, cei mai mulți filosofi au ajuns să considere că argumentul teleologic, considerat ca o dovadă a existenței lui Dumnezeu, este puternic afectat de critica lui Hume.

Teism și probabilitate

Între timp, după discuția lansată de Hume, F. R. Tennant[27], acum două generații, și Richard Swinburne[28],

---

[26] *Dialoguri*, partea V. Cf. *Cercetare asupra intelectului omenesc*, XI. 105.

[27] F.R. Tennant, *Philosophical Theology*, II, Cambridge University Press, Cambridge, 1930, cap. 4.

în această perioadă, au oferit formă mai cuprinzătoare a argumentului teleologic, ambii susținând că atunci când luăm în considerare o serie de date suficient de cuprinzătoare - nu doar caracterul ideologic al evoluției biologice, dar şi experiența religioasă, morală, estetică şi cognitivă a omului[29] - devine din ce în ce mai probabil faptul că Dumnezeu există decât că nu există. Teismul este prezentat ca fiind cea mai probabilă concepție asupra lumii sau cel mai probabil sistem metafizic.

Aceşti gânditori susțin că o interpretare teistă a lumii este superioară alternativelor sale, fiindcă numai aceasta explică corect experiența morală şi religioasă a omului, dând totodată un loc cuvenit aspectelor materiale ale universului. Inutil să mai spunem că această afirmație este contestată de gânditorii nonteişti, care se referă în special la existența răului ca fiind ceva care se potriveşte mai bine într-o filosofie naturalistă decât într-una religioasă.

Problema răului va fi discutată în capitolul următor; întrebarea pe care o vom discuta aici este dacă ideea de probabilitate poate fi folosită cum se cuvine în cadrul ipotezelor rivale ale existenței şi inexistenței lui Dumnezeu. În scrierile contemporane pe acest subiect, se găsesc două teorii principale ale probabilității: teoria „frecvenței" şi teoria „caracterului rezonabil al credinței", dezvoltând ceea ce uneori poartă denumirea de sensuri statistice şi inductive ale probabilității.

---

[28] Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford University Press, Oxfornd and New York, 1979.

[29] Richard Taylor, în *Metaphysics* (un alt volum al Foundations of Philosophy Series), cap. 7, face un interesant apel la experiența cognitivă umană într-un argument teleologic reformulat.

Potrivit primei teorii, probabilitatea este un concept statistic, folosit doar acolo unde există o pluralitate de cazuri[30]. (De pildă, din moment ce un zar are şase fețe, fiecare având şanse egale să iasă, probabilitatea de a arunca un anumit număr la un moment dat este de una din şase.)

Aşa cum arată David Hume în discuția sa despre raționamentul analogic, faptul că nu există decât un singur univers ne împiedică să facem judecăți probabile despre el. Dacă - prin absurd - am şti că există un anumit număr de universuri (să zicem, zece) şi am mai şti că (de exemplu) jumătate dintre ele ar fi opera lui Dumnezeu şi jumătate nu ar fi, atunci am deduce că probabilitatea ca propriul nostru univers să fie opera lui Dumnezeu ar fi una din două.

Totuşi, din moment ce prin „univers" ne referim la totalitatea lucrurilor care există (şi sunt diferite de creatorul universului), este clar că orice raționament despre caracterul acestuia bazat pe teoria frecvenței probabilității este imposibil.

Potrivit celuilalt tip de teorie a probabilității, a spune că afirmația *p* are un grad mai mare de probabilitate decât afirmația *q*, înseamnă a spune că atunci când acestea două sunt considerate în raport cu un corp comun de propoziții (formulatoare de dovezi), este mult mai „rezonabil" în a-l crede pe *p* decât pe *q*, sau *p* este mult mai demn de încredere decât *q*[31]. Definiția caracterului rezonabil prezintă desigur probleme, dar mai există o dificul-

---

[30] Vezi, de pildă, Morris R. Cohen, *A Preface to Logic*, Routledge & Kegan Paul Ltd., Londra, 1946, cap. 6.

[31] Vezi, de pildă, Roderick M. Chisholm, *Perceiving*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1957, cap. 2.

tate specială care stă în calea folosirii acestui concept în stabilirea caracterului „dumnezeiesc" sau „non-dumnezeiesc" al universului.

În cazul unic al universului ca întreg nu există nici un corp de propoziții formulatoare de dovezi prealabile la care putem face apel, din moment ce toate propozițiile noastre nu se pot referi decât la întregul univers sau la o parte din el. Cu alte cuvinte, nu există nimic în afara universului care ar putea să se constituie într-o dovadă cu privire la natura acestuia. Nu există decât un singur univers şi poate fi interpretat din perspectivă teistă cât şi din perspectivă nonteistă.

S-a sugerat că am putea vorbi despre probabilități „alogice" şi că am putea susține faptul că, într-un anumit sens, acest lucru operează în cadrul judecăților cotidiene obişnuite, deşi nu poate fi formulat matematic - caz în care se afirmă că este mult mai probabil ca Dumnezeu să existe decât să nu existe[32]. Potrivit acestei perspective, considerațiile care susțin ipoteza existenței unui Dumnezeu sunt îndreptățite să aibă o greutate mai mare decât cele care sugerează ipoteza contrarie. Aceasta este desigur o metodă care lasă multe semne de întrebare. Deoarece nu există nici un instrument comun de evaluare, de pildă, a sentimentului de obligație morală avut de om în comparație cu realitatea răului, sau a experienței sale religioase în comparație cu nedreptatea umană. Şi nu există nici vreun sens valid în care se poate spune că o interpretare religioasă a vieții este *antecedent* mult mai probabilă decât o interpretare naturalistă sau viceversa. Din moment ce avem de-a face cu un fenomen unic, categoria probabilității nu poate fi aplicată în acest caz.

---

[32] Vezi, de pildă, Tennant, *Philosophical Theology*, I, cap. 11.

Pe de altă parte, Richard Swinburne a susținut recent că explicația teistă a caracterului universului este cea mai simplă şi cea mai cuprinzătoare disponibilă şi se poate dovedi prin folosirea teoremei lui Bayes că are o probabilitate totală mai mare de o jumătate. Argumentul său este fascinant şi complex, însă a fost serios criticat şi reprezintă un subiect bun pentru cei care vor să aprofundeze această problemă[33]

Argumentul moral

Argumentul moral, în diferitele sale forme, susține că experiența etică a omului şi în special sentimentul de obligație inalienabilă față de semenii săi presupun realitatea lui Dumnezeu ca fiind într-un fel sursa şi temelia acestei obligații.

Prima formă

Într-una din forme, acest argument este înfățişat ca o inferență logică ce merge de la legile morale obiective la un Legiuitor divin; sau de la caracterul obiectiv al valorilor morale sau al valorilor în general la un Fundament transcendent al Valorilor; sau de la faptul conştiinței la un Dumnezeu al cărui „glas" este conştiință - aşa cum găsim în pasajul următor din cardinalul Newman:

> Dacă, aşa cum se întâmplă, simțim responsabilitate, ne ruşinăm, ne temem față de încălcarea vocii conştiinței, înseamnă că există Cineva față de care ne simțim respon-

[33] Argumentul lui Swinburne apare în *The Existence of God.* Este criticat, de pildă, în John Hick, *An Interpretation of Religion,* Yale University Press, New Haven, şi Macmillan, Londra, 1989, Cap. 4.

> sabili, înaintea căruia ne ruşinăm, de cerinţele căruia ne temem. . . Dacă sursa acestor emoţii nu ţine de această lume văzută, Obiectul spre care percepţia [persoanei cu conştiinţă] se îndreaptă trebuie să fie supranatural şi divin. . .[34]

Supoziţia de bază a tuturor argumentelor de acest fel este aceea că valorile morale nu se pretează unei explicaţii naturaliste în termeni de nevoi şi dorinţe umane, egocentrism, structură a naturii sau societăţii umane, sau în vreun alt mod care nu presupune un apel la supranatural. A face o astfel de presupunere înseamnă a cădea într-o *petitio principii*. Astfel, o premisă esenţială a inferenţei ce merge de la axiologie la Dumnezeu este pusă în discuţie, iar din punctul de vedere al scepticului naturalist nu s-a stabilit nimic.

A doua formă

Al doilea tip de argument moral nu este expus aceleiaşi obiecţii, fiindcă nu este, strict vorbind, o dovadă. Acesta constă în afirmaţia că orice om dedicat serios respectării valorilor morale în calitate de coordonate supreme în viaţa sa trebuie implicit să creadă în realitatea unei surse supra-umane a acestor valori, numită de religie Dumnezeu. Astfel, Immanuel Kant argumentează că atât nemurirea cât şi existenţa lui Dumnezeu sunt „postulate" ale vieţii morale, adică credinţe care pot fi afirmate legitim ca presupoziţii de către acela care recunoaşte că datoria i se impune în mod legitim şi necondiţionat.[35] Astfel, un teolog ceva mai recent întreabă:

---

[34] J.H. Cardinal Newman, *A Grammar of Assent*, ed. G. F. Harrold, David McKay Co., Inc., New York, 1947, pp. 83-84.

[35] *Critica raţiunii practice*, II. 2. 4, 5.

> Este oare prea paradoxal în lumea modernă să se spună că credința în Dumnezeu este o parte obligatorie a conștiinței noastre morale, fără de care ultima ar fi lipsită de sens? . . . Valorile noastre morale fie ne spun ceva despre natura și scopul realității (adică ne oferă sâmburele credinței religioase), fie sunt subiective și astfel lipsite de sens[36].

Autorului de față i se pare că atât timp cât acest argument nu este exagerat prezintă o anumită validitate limitată. A recunoaște întâietatea cerințelor morale față de toate celelalte interese înseamnă, până la urmă, a crede într-o realitate, diferită de lumea naturală, care este superioară față tine însuți și este îndreptățită în a avea parte de supunerea ta. Aceasta este cel puțin o mișcare în direcția credinței în Dumnezeu, care este cunoscut în tradiția iudeo-creștină drept realitatea morală supremă. Însă nu poate fi prezentată ca o dovadă a existenței lui Dumnezeu, fiindcă autoritatea suverană a obligațiilor morale poate fi pusă în discuție și chiar dacă valorile morale sunt recunoscute ca indicatori ai unei baze transcendente nu se poate afirma că indică cu exactitate și fără greș creatorul infinit, omnipotent, auto-existent și personal care ține de credința biblică.

---

[36] D. M. Baillie, *Faith in God and Its Christian Consummation*, T & T. Clark, Edinburgh, 1927, pp. 172-73.

CAPITOLUL III

ARGUMENTE ÎMPOTRIVA EXISTENȚEI LUI DUMNEZEU

Scepticul responsabil, agnostic sau ateu, nu este preocupat de negarea faptului că unii oameni religioşi au avut anumite experiențe în urma cărora au ajuns să fie convinşi de realitatea lui Dumnezeu. De fapt, scepticul crede că aceste experiențe pot fi explicate în mod adecvat fără a postula un Dumnezeu, şi anume prin adoptarea unei interpretări naturaliste a religiei. Vom discuta acum două dintre cele mai influente interpretări de acest fel.

Teoria sociologică a religiei

Dezvoltată în principal de sociologii francezi, mai ales de Émile Durkheim[1], la începutul secolului al XX-lea, acest tip de analiză atrage astăzi o generație care este extrem de conştientă de puterea pe care o are societatea de a modela în bine sau în rău mințile membrilor săi. Teoria sociologică face referire la această putere atunci când sugerează că zeii cărora li se închină oamenii sunt ființe imaginare fabricate inconştient de către societate ca instrumente prin care aceasta îşi exercită controlul asupra gândurilor şi comportamentului individului.

---

[1] *The Elementary Forms of Religious Life*, 1912, George Allen & Unwin Ltd., Londra, 1915, şi The Free Press, New York, 1965.

Teoria în discuție susține că atunci când oamenii au sentimentul religios că se află înaintea unei puteri superioare ce transcende viețile lor personale și își impune voința asupra lor ca imperativ moral, aceștia se află într-adevăr în prezența unei realități înconjurătoare superioare. Totuși, această realitate nu este o Ființă supranaturală, ci faptul natural al societății. Grupul uman înconjurător exercită atributele divinității în raport cu membrii săi și dă naștere în mințile lor ideii de Dumnezeu, care este astfel un simbol al societății.

Sentimentul sfințeniei și al lui Dumnezeu ca sursă a voinței sacre care cere supunere totală din partea credinciosului este astfel explicat ca o reflexie a cerinței de loialitate absolută impusă de societate membrilor săi. În societățile primitive (la care era raportată inițial teoria lui Durkheim), acest sentiment al dreptului grupului la o obediență și o loialitate indiscutabile este unul extrem de puternic.

Tribul sau clanul este un organism psihic în cadrul căruia membrii umani trăiesc asemenea celulelor, încă nediferențiați pe deplin de memoria de grup. Obiceiurile, credințele, cerințele și tabuurile tribale sunt suverane și are la nivel colectiv teribilul aspect de sacralitate. În societățile avansate, această unitate primitivă s-a bucurat de o resuscitare parțială în vreme de război, când spiritul național a putut să afirme o autoritate aproape nelimitată asupra cetățenilor.

Cheia sentimentului complementar de a-l avea pe Dumnezeu ca sprijin și siguranță se găsește în modul în care individul este ajutat și susținut în toate crizele majore din viața sa de către societatea căreia îi aparține. Omul este social până la rădăcinile ființei sale, e profund dependent de propriul grup și e nefericit atunci când este

izolat de acesta. Reprezintă sursa principală a vitalității sale psihice şi capătă forță şi sprijin de la acesta când, în calitate de credincios, el sărbătoreşte cu semenii săi religia care îi uneşte (cuvântul „religie" vine de la lat. *ligare*, a lega sau a strânge laolaltă).

Societatea, ca realitate înconjurătoare superioară ce se deosebeşte de individ, este un adevărat „bătrân de zile" care a existat cu mult înainte de viața măruntă a acestuia şi va exista mult timp după dispariția acestuia – societate care constituie aşadar realitatea concretă ce a ajuns să fie simbolizată prin Dumnezeu. Această teorie explică simbolizarea care transformă presiunile fireşti ale societății în prezența supranaturală a lui Dumnezeu prin raportarea la o tendință universală a minții umane de a crea imagini şi simboluri mentale.

Aici, pe scurt, avem o interpretare a faptelor observabile ale religiei care nu presupune nici o raportare la Dumnezeu ca Ființă supranaturală care l-a creat pe om şi lumea în care trăieşte. Potrivit acestei interpretări, animalul uman este cel care l-a creat pe Dumnezeu pentru a-şi păstra propria sa existență socială.

Gânditorii religioşi au adus diferite critici acestei teorii, probabil cea mai cuprinzătoare critică fiind cea a lui H. H. Farmer[2]. Au fost punctate următoarele dificultăți.

1. Se susține că această teorie nu reuşeşte să explice caracterul universal al conştiinței de tip religios, care uneori depăşeşte granițele oricărei societăți empirice şi admite o relație de tip moral cu ființele umane ca atare. În învățăturile marilor profeți şi rabini, şi în învățăturile lui Isus şi ale Bisericii sale în cel mai înalt grad, corolarul

---

[2] Vezi H. H. Farmer, *Towards Belief in God*, Student Christian Movement Press Ltd, Londra,1942, cap. 9, pe care se bazează discuția de față.

monoteismului a fost dus la bun sfârşit: Dumnezeu iubeşte întreaga omenire şi îi invită pe toți oamenii să se iubească ca frații.

Cum ar putea fi adus acest fenomen uimitor în orizontul teoriei sociologice? Dacă apelul la Dumnezeu nu este decât societatea care impune membrilor săi tipuri de comportament care sunt în interesul acelei societăți, atunci care este originea obligației care se aplică în mod egal tuturor oamenilor? Omenirea, în întregul ei, nu este o societate aşa cum este folosit acest termen în teoria sociologică. Prin urmare, cum ar putea fi echivalat glasul lui Dumnezeu cu cel al grupului dacă acest glas îl împinge pe om să ofere şi străinilor privilegiile păzite cu gelozie de grup?

2. Se susține că teoria sociologică nu reuşeşte să explice creativitatea morală a gândirii profetice. Profetul moral este îndeobşte un inovator care merge dincolo de codul etic instituit şi îi cheamă pe semenii săi să recunoască în viețile lor cerințe morale noi şi mult mai cuprinzătoare. Cum să se explice acest lucru dacă nu există nici o altă sursă a obligației morale decât experiența grupului organizat concentrat asupra propriei sale perpetuări şi sporiri? Teoria sociologică nu se aplică decât unei „societăți închise", altfel cum ar putea progresul etic care s-a petrecut prin experiențele pionierilor care şi-au depăşit din punct de vedere moral propriile grupuri?

3. Se susține că teoria sociologică nu reuşeşte să explice capacitatea de detaşare socială a conştiinței. Aici, critica se centrează iarăşi pe individul care intră în contradicție cu societatea fiindcă acesta este „disident" – de pildă, un Amos denunțând societatea iudaică din vremea sa sau, ca să traversăm secole, un Alan Paton sau

părintele Huddleston respingând hegemonia propriei sale rase în Africa de Sud, sau Soljeniţîn în Rusia sau Camilo Torres în Columbia.

Dacă teoria sociologică are dreptate, sentimentul sprijinului divin ar trebui să fie minim sau să lipsească cu desăvârşire în astfel de cazuri. Profetul nu poate avea sprijinul lui Dumnezeu împotriva societăţii dacă Dumnezeu este pur şi simplu societatea deghizată. Totuşi, mărturiile ne arată că sentimentul unei susţineri divine se află deseori la cote maxime în astfel de situaţii. Aceşti oameni sunt susţinuţi de un sentiment viu al chemării şi călăuzirii Veşniciei.

Este izbitor faptul că, unul după altul, profeţii Vechiului Testament exprimă un sentiment al apropierii de Dumnezeu în timp ce sunt respinşi de propriul lor popor; şi totuşi aceştia aparţin unei societăţi extrem de conştiente de sine şi de naţionaliste de tipul aceleia care, potrivit teoriei sociologice, ar trebui să-şi poată impune cel mai bine voinţa asupra membrilor săi.

Aşadar, se pare că această încercare de a stabili o explicaţie pur naturală a religiei a rămas nedovedită.

Teoria freudiană a religiei

Sigmund Freud (1856-1939), părintele psihanalizei şi o figură comparabilă cu Galileo, Darwin sau Einstein şi-a dedicat o mare parte din operă şi naturii religiei[3]. El considera credinţele religioase ca fiind „. . . iluzii, satisfaceri ale celor mai vechi, celor mai puternice şi mai stăruitoare

[3] Vezi *Totem and Taboo* (1913), *The Future of an Illusion* (1927), *Moses and Monotheism* (1939), *The Ego and the Id* (1923) şi *Civilization and its Discontents* (1930).

dorințe ale omenirii"[4]. Religia, în viziunea lui Freud, este o apărare mentală împotriva aspectelor mai amenințătoare ale naturii - cutremure, inundații, furtuni, boli și moarte inevitabilă. După Freud, „prin aceste forțe, natura ne stă împotrivă impunătoare, crudă, inexorabilă"[5]. Însă imaginația umană transformă aceste forțe în puteri misterioase personificate. „Forțele impersonale și destinul, spune Freud, nu pot fi abordate, ele rămânând veșnic străine omului. Dacă, însă, în natura elementară clocotesc aceleași patimi ca și în propriul nostru suflet, dacă moartea însăși nu este spontană, ci actul unei voințe malefice, dacă pretutindeni în natură suntem înconjurați de ființe, ca și în societate, atunci se poate răsufla în voie, ne putem simți ca acasă pe domeniul celor înspăimântătoare, ne putem trata cu mijloace psihice de frica absurdă. Poate că mai suntem încă dezarmați, dar nu mai suntem paralizați de neputință; putem cel puțin reacționa într-un fel, și poate că nici nu suntem cu adevărat dezarmați: putem folosi împotriva acestor supraoameni brutali același remediu de care ne servim în societatea noastră, încercând să-i conjurăm, să-i liniștim, să-i mituim, pentru ca prin asemenea înrâurire să le smulgem o parte din putere"[6]. Soluția adoptată în religia iudeo-creștină este aceea de a proiecta asupra universului amintirea îngropată a tatălui nostru ca o mare putere

---

[4] *The Future of an Illusion. The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, tr. și ed. James Strachey, Liveright Corporation, New York, și The Hogarth Press Ltd., Londra 1961, XXI, 30 [rom. Freud, Opere I, traducere, cuvânt introductiv și note de dr. Leonard Gavriliu, Editura Științifică, București, 1991 - n.t.].

[5] Freud, *Psychological Works*, XXI, 16.

[6] *Ibid.*, XXI. 16-17.

protectoare. Chipul care ne zâmbea peste leagăn, acum mărit la infinit, ne zâmbeşte din înaltul cerului. Astfel, religia este „. . . nevroza obsesională universală a umanităţii"[7], de care oamenii vor scăpa atunci când vor învăţa să privească lumea fără să se mai bazeze pe iluzii, ci pe cunoaştere validată ştiinţific.

În *Totem şi tabu*, Freud foloseşte conceptul său distinct de complex al lui Oedip[8] (care se bazează pe sentimente ambivalente simultane) pentru a explica puternica intensitate emoţională a vieţii religioase umane şi sentimentele asociate de vină şi de obligaţie în a asculta poruncile divine. El postulează o etapă a preistoriei umane în care unitatea era „hoarda primitivă" alcătuită din tată, mamă şi copil. Tatăl, ca mascul dominant, îşi rezerva drepturi exclusive asupra femelelor şi îndepărta sau omora oricare dintre fiii care-i ameninţa poziţia. Dându-şi seama că, de unii singuri, aceştia nu-l puteau înfrânge pe tatăl-căpetenie, fiii până la urmă s-au grupat pentru a-l ucide (şi de asemenea, fiind canibali, pentru a-l mânca). Aceasta a fost crima primordială, paricidul care a instalat tensiuni la nivelul psihicului uman din care au apărut inhibiţiile morale, totemismul şi celelalte fenomene ale religiei. Omorându-şi tatăl, fraţii sunt cuprinşi de remuşcare, cel puţin cu un caracter de prudenţă. Totodată, îşi dau seama că nu pot să-i ia locul cu toţii şi că există o nevoie continuă de restricţie. Interdicţia tatălui mort capătă astfel o nouă autoritate („morală") sub for-

---

[7] *Ibid.*, XXI, 44.

[8] Oedip este un personaj din mitologia greacă care îşi omoară tatăl şi se căsătoreşte cu mama sa fără să ştie; complexul lui Oedip din teoria freudiană este gelozia inconştientă a copilului faţă de tatăl său şi dorinţa nutrită pentru mama sa.

mă de tabu împotriva incestului. Această asociere a religiei cu complexul lui Oedip, care este reînnoit în fiecare individ de sex masculin[9], este susținută pentru a explica autoritatea misterioasă avută de Dumnezeu în mintea omului și sentimentele puternice de vinovăție care-i fac pe oameni să se supună unei astfel de fantezii. Religia este astfel o „întoarcere a elementelor refulate".

Există destul de multă literatură care discută abordarea freudiană a religiei și care nu poate fi prezentată aici[10]. Ipoteza „hoardei primitive", pe care Freud a preluat-o de la Darwin și Robertson Smith, este acum îndeobște respinsă de antropologi[11], iar însuși complexul lui Oedip nu mai este considerat, chiar și de către mulți din-

---

[9] Freud pare să fi considerat religia o creație a bărbatului, care a fost impusă indirect femeii.

[10] Unele dintre discuțiile din tabăra teologică sunt: R.S. Lee, *Freud and Christianity*, James Clarke Co. Ltd., Londra, 1948; H.L. Philip, *Freud and Religious Belief*, Rockliff, Londra, 1956; Arthur Guirdham, *Christ and Freud*, George Allen & Unwin Ltd., Londra 1959; și din tabăra teoriei psihanalitice, T. Reik, *Dogma and Compulsion*, International Universities Press, New York, 1951; M. Ostow și B. Scharfstein, *The Need to Believe*, International Universities Press, New York, 1954; J. C. Flugel, *Man, Morals, and Society*, International Universities Press, New York, 1947.

[11] A. L. Kroeber, *Anthropology*, ed. rev., Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1948, p. 616. Kroeber descrie interpretarea psihanalitică a culturii ca fiind „intuitivă, dogmatică și total lipsită de istoricitate". Pe parcursul unei examinări atente a teoriei freudiene, Bronislaw Malinowski remarcă: „Este ușor de observat că hoarda primitivă a fost echipată cu toate slăbiciunile, cusururile și irascibilitățile familiei din clasa mijlocie europeană și apoi lăsată să se dezlănțuie într-o junglă preistorică, în cea mai atractivă și mai fantastică ipoteză", Bronislaw Malinowski, *Sex and Repression in Savage Society*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1927, p. 165.

tre succesorii lui Freud, cheia care deschide toate uşile. Criticii filosofi au mai arătat că atomismul şi determinismul psihice ale lui Freud nu au statutul unor expuneri bazate pe observaţie, ci al unor teorii filosofice.

Deşi interpretarea dată de Freud religiei este îndeobşte foarte speculativă şi probabil va fi aspectul cel mai puţin durabil al gândirii sale, concepţia freudiană generală potrivit căreia credinţa este un fel de „cârjă psihologică" şi are calitatea unei gândiri fanteziste este susţinută de mulţi critici din domeniu psihologiei şi nu numai, considerând că se aplică la o mare parte din ceea ce de obicei poartă denumirea de religie. Religia empirică este un amestec tulburător de elemente şi antrenează realizarea dorinţelor, aceasta fiind un factor important în gândirea multor credincioşi.

Poate că cel mai interesant comentariu teologic ce poate fi făcut la teoria lui Freud este acela că, în cercetarea imaginii paterne, este posibil să fi descoperit mecanismul prin care Dumnezeu creează o idee despre el însuşi în mintea omului. Căci dacă relaţia dintre tată şi copiii săi este, aşa cum ne învaţă tradiţia iudeo-creştină, analoagă relaţiei dintre Dumnezeu şi om, nu este surprinzător că oamenii îl concep pe Dumnezeu ca fiind Tatăl lor ceresc şi că îl vor cunoaşte prin experienţa dependenţei totale a pruncului şi experienţa iubirii, îngrijirii şi educaţiei de care copilul are parte în dezvoltarea sa din cadrul familiei. Desigur, pentru mintea care nu se sprijină de la început pe explicaţii naturaliste, faptele psihologice ar putea avea atât o interpretare religioasă cât şi una naturalistă.

Această teorie este şi ea nedovedită. Ca şi teoria sociologică, cea freudiană ar putea fi adevărată, dar încă nu s-a demonstrat acest lucru.

Provocarea lansată de știința modernă

Uriașa extindere a cunoașterii științifice din era modernă a exercitat o puternică influență asupra credinței religioase. În plus, această influență a fost maximă în cadrul tradiției iudeo-creștine, care este subiectul principal din această carte. A existat o întreagă serie de dispute jurisdicționale între afirmațiile cunoașterii științifice și cele ale cunoașterii religioase, împreună cu un efect cumulativ general care constituie un element important, critic față de religie, din climatul intelectual actual.

Încă din Renaștere, informațiile științifice despre lume s-au extins neîntrerupt în domenii ca astronomia, geologia, zoologia, chimia și fizica; iar afirmațiile contradictorii din aceleași domenii, provenite mai degrabă din Biblie decât din observare directă și experiment, au fost treptat excluse. În fiecare dintre luptele importante dintre oamenii de știință și cei ai Bisericii, validitatea metodei științifice a fost apărată de rezultatele sale practice. Astfel, unele aspecte ale credinței religioase care intrau în conflict cu descoperirile oamenilor de știință au fost ajustate.

În urma acestei lungi dezbateri, a devenit clar faptul că autorii biblici, consemnând experiența pe care au avut-o a manifestării lui Dumnezeu în istorie, și-au înveșmântat inevitabil mărturiile cu propria înțelegere preștiințifică contemporană a lumii. Cunoașterea tot mai avansată a creat posibilitatea și necesitatea de a face deosebire între mărturiile acestora despre prezența și vocația divină și perspectiva primitivă asupra lumii care constituia cadrul gândirii lor. făcând această distincție, cititorul modern poate învăța să recunoască acele aspecte ale

scripturilor care reflectă cultura preştiinţifică ce se găseşte la capătul uman al întâlnirii divino-umane.

În consecinţă, aflăm că universul trietajat din cosmologia biblică, cu raiul sus, deasupra capetelor noastre, iadul în pământ, sub picioarele noastre, iar soarele rotindu-se în jurul pământului şi oprindu-se din drum la porunca lui Iosua, nu mai sunt credibile în lumina cunoaşterii moderne. Concepţia că lumea a fost creată cu 6000 de ani în urmă şi că omul şi celelalte specii animale au luat fiinţă în acea perioadă în formele de acum nu mai poate fi considerată o credinţă rezonabilă. Şi tot aşa, credinţa că într-un viitor oarecare cadavrele descompuse ale oamenilor vor ieşi din pământ într-o condiţie excelentă pentru judecata de apoi a încetat să mai fie întreţinută.

Totuşi, în toate aceste cazuri, iniţial oamenii Bisericii s-au opus - uneori cu vehemenţă şi pasiune - dovezilor ştiinţifice care intrau în conflict cu credinţele lor tradiţionale[12]. Această rezistenţă a reprezentat în parte reacţia firească a unor oameni cu înclinaţii conservatoare ce preferă teoriile ştiinţifice instituite şi familiare în faţa celor noi şi incomode. Însă această reacţie a fost susţinută şi întărită de o acceptare necondiţionată a concepţiei de revelaţie. Această concepţie susţine că toate afirmaţiile din scripturi sunt cuvintele lui Dumnezeu: astfel, a le pune la îndoială înseamnă, fie a-l acuza pe Dumnezeu de minciună, fie a nega că Biblia este de inspiraţie divină.

---

[12] Istoria clasică a acestor conflicte se găseşte în A. D. White, *A History of the Warfare of Science with Theology*, 1896, 2 vols. Această istorie este disponibilă într-o ediţie broşată, Dover Pub., New York, 1960.

Moştenirea mult mai generală a acestei îndelungate istorii a conexiunii dintre avansarea ştiinţifică şi retragerea teologică este presupunerea - care face parte din climatul de gândire caracteristic lumii noastre occidentale de secol XX - potrivit căreia deşi ştiinţele nu au demolat în mod particular principiile religiei, acestea au aruncat un aşa de mare potop de lumină asupra lumii (fără să se ciocnească în nici un punct cu cel despre care vorbeşte religia) încât credinţa nu poate fi privită astăzi decât ca o fantezie privată inofensivă.

Religia este văzută ca o cauză aproape pierdută, sortită să fie exclusă din tot mai multe domenii ale cunoaşterii umane până când va ajunge la stadiul deţinut de astrologie - o „a cincea roată" culturală, fiind doar o supravieţuire din epocile anterioare în care cunoaşterea noastră empirică era mult mai redusă.

Ştiinţele au instituit prin acumulare autonomia ordinii naturale. De la galaxiile a căror vastitate te încremeneşte până la evenimentele şi entităţile neînchipuit de mici ale universului subatomic, alături de nesfârşitele complexităţi ale lumii noastre, care se află între aceste lumi practic infinite, natura poate fi studiată fără nici o raportare la Dumnezeu. Universul investigat de ştiinţă dăinuie exact ca şi cum nu ar exista nici un Dumnezeu.

Să rezulte oare de aici că de fapt nu există Dumnezeu? Există forme de credinţă teistă din care rezultă această concluzie negativă şi altele din care nu rezultă.

Dacă credinţa în realitatea lui Dumnezeu este legată de presupoziţiile culturale ale unei epoci pre-ştiinţifice, acest set de credinţe, luat ca întreg, nu mai este valid. Însă alta este situaţia dacă presupunem (alături de mulţi teologi contemporani) că Dumnezeu a creat acest univers, în măsura în care creaţia acestuia este raportată la

om, ca o sferă neutră în care creaturile sale sunt înzestrate cu un grad suficient de autonomie încât să poată avea acces la o relaţie liber acceptată cu Creatorul lor. Din acest punct de vedere, Dumnezeu păstrează o anumită distanţă faţă de om, o anumită marjă pentru independenţa creaturilor care, deşi este relativă şi condiţionată, este totuşi potrivită pentru existenţa omului ca fiinţă responsabilă şi personală. Această „distanţă" este mai curând epistemică decât spaţială. Aceasta constă în situaţia potrivit căreia Dumnezeu, nefiind inevitabil evident minţii umane, este cunoscut doar prin intermediul unui răspuns nesilit la credinţă.

Această situaţie cere ca mediul în care trăieşte omul să aibă un tip de autonomie pe care, de fapt, chiar vedem că o are. Mediul trebuie să se constituie într-un sistem funcţional capabil de a fi supus unei investigaţii nesfârşite, fără ca cel ce îl investighează să fie neapărat condus spre postularea unui Dumnezeu ca element din interiorul sau din spatele acestui mediu. Din punctul de vedere al acestei concepţii despre Dumnezeu, autonomia naturii, aşa cum este tot mai mult confirmată de ştiinţă, nu se află în contradicţie cu credinţa religioasă. Ştiinţa cercetează universul care este creat şi susţinut de Dumnezeu, dar un univers căruia Dumnezeu i-a dat o integritate şi o autonomie proprii.

O astfel de înţelegere a lui Dumnezeu şi a destinaţiei pe care el a dat-o acestei lumi poate să absoarbă descoperirile ştiinţifice, atât cele realizate cât şi cele proiectate, descoperiri care iniţial păreau pentru credincioşii religioşi ca fiind profund ameninţătoare.

Identificarea în trecut a unei continuităţi între om şi regnul animal; localizarea originii vieţii organice în reacţiile chimice ce s-au petrecut la suprafaţa pământului,

împreună cu perspectiva ulterioară de a reproduce aceste reacţii în laborator; explorarea spaţiului extraterestru şi posibilitatea de a întâlni forme avansate de viaţă pe alte planete; sondarea chimiei personalităţii şi perfecţionarea tehnicilor sinistre ale „spălării pe creier"; revoluţia biomedicală contemporană, creând noi posibilităţi de a controla materialul genetic uman prin, de pildă, eliminarea şi clonarea de gene; obţinerea energiei nucleare şi înfricoşătoarea posibilitate de auto-distrugere a umanităţii prin războiul nuclear – toate aceste fapte şi posibilităţi, cu imensa lor potenţialitate pentru bine sau rău, sunt aspecte ale unei ordini naturale care îşi are propria structură autonomă.

Potrivit credinţei religioase, Dumnezeu a creat această rânduire ca un mediu în care fiinţele umane, trăind ca agenţi liberi şi responsabili, să poată intra în relaţie cu Dumnezeu. Tot ceea ce poate fi spus despre raportul avut de cunoaşterea ştiinţifică cu această credinţă religioasă este că această credinţă nu intră sub incidenţa nici uneia dintre ştiinţe: ştiinţa nu poate nici să o confirme şi nici să o nege.

Astfel, ce statut au din această perspectivă teologică diferitele miracole şi relatări despre rugăciuni ascultate care se găsesc din abundenţă în scripturi şi în consemnările bisericeşti încă din cele mai vechi timpuri? Va trebui să le considerăm oare incompatibile cu recunoaşterea faptului că ordinea naturală autonomă este domeniul propriu numai ştiinţei? Răspunsul la această întrebare depinde de modul în care definim „miracolul". Este posibil să definim acest cuvânt fie în termeni pur naturali şi non-religioşi, ca o breşă sau suspendare a legilor naturii, fie în termeni religioşi, ca un eveniment neobişnuit şi frapant care evocă şi mediază prezenţa vie a lui Dum-

nezeu. Dacă miracolul este definit ca o breşă a legilor naturii, putem afirma apriori că nu există nici un miracol. Însă de aici nu rezultă că nu există miracole în sensul religios al termenului. Principiul potrivit căruia nu se întâmplă nimic care să intre în conflict cu legile naturale nu implică negarea existenţei unor evenimente neobişnuite şi frapante care evocă şi mediază prezenţa vie a lui Dumnezeu.

Legea naturală este alcătuită din generalizări formulate retrospectiv pentru a acoperi ceea ce, de fapt, s-a petrecut. Atunci când se petrec evenimente care nu sunt acoperite de generalizările acceptate până acum, răspunsul ştiinţific corect nu este acela de a nega faptul că s-au petrecut, ci de a căuta să revizuiască şi să extindă înţelegerea curentă a naturii pentru a le include şi pe acestea. Fără a pierde din vedere dovezile relevante, nu se poate spune că, de pildă, episodul în care Isus îl vindecă pe omul cu mâna uscată (Luca 6:6-11) nu este adevărat sau că alte episoade comparabile din alte epoci şi de azi sunt la fel de neadevărate. Nu este imposibil din punct de vedere ştiinţific ca evenimente de acest gen să se fi petrecut. Este posibil ca anumite evenimente cu semnificaţie religioasă, ce evocă şi mediază prezenţa vie şi activitatea lui Dumnezeu, să se fi petrecut, deşi continuitatea lor cu desfăşurarea generală a naturii nu poate fi identificată în etapa în care se găseşte ştiinţa umană în momentul de faţă.

În sistemele apologetice din secolele anterioare, miracolele au jucat un rol important. Au avut rolul de a împuternici religia în a cere şi a impune credinţă. În opoziţie cu această perspectivă tradiţională, mulţi teologi de azi cred că miracolele, departe de a furniza temelia iniţială a credinţei religioase, presupun chiar această

credință. Răspunsul religios, care simte prezența lui Dumnezeu în coincidența inexplicabilă sau în întâmplarea improbabilă şi neaşteptată, face dintr-un eveniment un miracol. Astfel, miracolele țin de viața internă a unei comunități de credință; acestea nu sunt mijlocul prin care comunitatea religioasă poate căuta să evanghelizeze lumea din afară[13].

Concluzia acestui capitol este aşadar asemănătoare cu cea din capitolul precedent. Acolo se pare că nu putem dovedi în mod decisiv existența lui Dumnezeu; iar aici se pare că nu putem dovedi decisiv nici că Dumnezeu nu există.

---

[13] Una dintre cele mai bune discuții moderne asupra miracolelor se găseşte în H.H. Farmer, *The World and God: A Study of Prayer, Providence and Miracle in Christian Experience*, ed. a II-a, Nisbet & Co., Londra, 1936). Vezi şi G. S. Lewis, *Miracles*, The Centenary Press, Londra, 1947.

CAPITOLUL IV

PROBLEMA RĂULUI

Problema

Pentru mulți, principalul lucru care contrazice ideea de Creator iubitor și care îi îndreaptă spre religia naturală este profunzimea și magnitudinea îngrozitoare ale suferinței umane, împreună cu egocentrismul și lăcomia care generează lucruri de acest gen.

În loc de a încerca să definim „răul" în termenii unei anumite teorii teologice (cum ar fi „ceea ce este contrar voinței lui Dumnezeu"), pare a fi mai indicat să îl definim indicând lucrurile la care acest termen face trimitere. Face trimitere la durerea fizică, suferința mentală și răutatea morală. Ultima este una dintre cauzele primelor două, fiindcă o mare parte din durerea umană provine din actele inumane ale oamenilor. Această durere cuprinde nenorociri majore precum sărăcia, asuprirea și persecuția, războiul și toate nedreptățile, umilințele și inegalitățile care s-au petrecut în decursul istoriei. Chiar și boala este prilejuită, într-o măsură care încă nu a fost determinată cu exactitate de medicina psihosomatică, de factori emoționali și morali situați în individ și în mediul lor social. Cu toate acestea, deși o mare parte din dureri și suferințe sunt cauzate de acțiunile omenești, există încă și mai multe necazuri provocate de cauze naturale

precum bacteriile şi cutremurele, furtunile, focul, fulgerele, inundaţiile şi seceta.

Ca provocare pentru teism, problema răului a fost în mod tradiţional exprimată sub forma unei dileme: dacă Dumnezeu este perfect iubitor, Dumnezeu trebuie să dorească să elimine tot răul; iar dacă Dumnezeu este atotputernic, trebuie să poată elimina tot răul. Dar răul există, prin urmare Dumnezeu nu poate fi omnipotent şi perfect iubitor în acelaşi timp.

Unele soluţii, care se impun automat, trebuie să fie excluse având în vedere credinţa iudeo-creştină. A spune de pildă (alături de ştiinţa creştină contemporană) că răul este o iluzie a minţii umane este cu neputinţă în cadrul unei religii bazate pe realismul radical al Bibliei. Paginile acesteia reflectă cu fidelitate amestecul caracteristic dintre bine şi rău din experienţa umană. Sunt consemnate toate felurile de chinuri şi suferinţe, toate tipurile de fapte inumane ale omului faţă de om şi de lucruri care-i fac dureros de nesigură existenţa pe pământ. Răul nu este văzut decât ca un lucru întunecat, ameninţător de grotesc, sfâşietor şi strivitor. Nu încape aşadar îndoială că, pentru credinţa biblică, răul este în totalitate real şi nu o iluzie.

Există trei răspunsuri creştine principale la problema răului: răspunsul augustinian, ce se bazează pe concepţia căderii omului dintr-o stare primordială dreaptă; răspunsul irenaic, ce se bazează pe ideea creaţiei treptate a unei umanităţi desăvârşite prin viaţa într-o lume imperfectă; şi răspunsul teologiei procesuale (*process theology*) moderne, ce se bazează pe ideea unui Dumnezeu care nu este atotputernic şi care de fapt nu poate să împiedice apariţia relelor din fiinţele umane şi din procesele naturii.

Înainte de a examina fiecare dintre aceste trei răspunsuri sau teodicei[1], vom discuta o poziție care este comună tuturor.

Terenul comun este o formă a ceea ce a ajuns să se numească apologia liberului arbitru, cel puțin cât priveşte răul moral al răutății umane, fiindcă gândirea creştină a considerat întotdeauna răul moral în raport cu libertatea şi responsabilitatea omului. A fi o persoană înseamnă a fi un centru de libertate, un agent (relativ) liber şi independent responsabil pentru propriile sale decizii. Acest lucru implică libertatea de a acționa greşit precum şi de a acționa corect. Ideea de persoană care se poate garanta infailibil că va acționa întotdeauna corect este auto-contradictorie. Nu poate exista nici o certitudine apriorică că un agent moral cu adevărat liber nu va călca strâmb. În consecință, posibilitatea greşelii sau a păcatului este logic inseparabilă de creația persoanelor finite, iar a spune că Dumnezeu nu ar fi trebuit să creeze ființe care pot păcătui este totuna cu a spune că nu ar fi trebuit să creeze oameni.

Această teză a fost pusă în discuție în unele studii filosofice recente cu privire la problema răului, unde se afirmă că nu este vorba de nici o contradicție în a spune că Dumnezeu ar fi putut să facă oameni cu adevărat liberi dar care totodată vor acționa întotdeauna drept. Un citat din una dintre aceste discuții sună astfel:

> Dacă nu este nici o imposibilitate logică ca un om să aleagă liber binele într-una sau mai multe circumstanțe, nu poate fi o imposibilitate logică ca acesta să aleagă liber bi-

---

[1] „Teodicee", format (de Leibniz) din grecescul *theos*, zeu, şi *dike*, drept, este un termen tehnic care se referă la încercările de rezolvare a problemei teologice a răului.

nele în orice circumstanță. Așadar, Dumnezeu nu s-a confruntat cu faptul de a alege între a face un automat inocent și a face ființe care, acționând liber, uneori ar greși: el avea deschisă posibilitatea și mai bună de a crea ființe care vor acționa liber, dar întotdeauna vor face bine. Desigur, nereușita sa de a se folosi de această posibilitate este nepotrivită cu propria omnipotență și bunătate[2].

Acest argument are o forță considerabilă. Dar, ca răspuns la cele afirmate, s-a sugerat totuși o formă modificată a apologiei liberului arbitru. Dacă prin acțiune liberă ne referim la o acțiune care nu este influențată din exterior, ci provine din natura agentului care reacționează la circumstanțele cu care se confruntă, atunci nu există într-adevăr nici o contradicție între faptul că suntem liberi și faptul că acțiunile noastre sunt „cauzate" (de propria noastră natură) și astfel sunt în principiu predictibile. Totuși, este contradictoriu a spune că *Dumnezeu* ne-a făcut astfel încât să acționăm în mod necesar într-un anumit fel *și* că suntem persoane cu adevărat independente *în raport cu el*. Dacă toate gândurile și acțiunile noastre sunt predestinate în mod divin, oricât de liberi și de responsabili moral am părea că suntem în relație cu noi, nu putem să fim liberi și responsabili moral înaintea lui Dumnezeu, ci vom fi marionetele sale neajutorate. Acest tip de „libertate" este ca a unui pacient ce îndeplinește o

---

[2] J.L. Mackie, „Evil and Omnipotence", *Mind* (aprilie, 1955), p. 209. O idee similară se găsește și la Antony Flew în „Divine Omnipotence and Human Freedom", *New Essays in Philosophical Theology*. Un important comentariu critic la aceste argumente este oferit de Ninian Smart în „Omnipotence, Evil, and Supermen", *Philosophy* (aprilie, 1961), cu răspunsul lui Flew (ianuarie, 1962) și al lui Mackie (aprilie, 1962). Vezi și Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil*, Wm. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1977.

serie de sugestii post-hipnotice: el, chiar şi din punctul lui de vedere, pare că este liber, însă voliţiunile sale de fapt au fost predeterminate de o altă voinţă, cea a hipnotizatorului, în raport cu care pacientul nu este un agent liber.

Teodiceea augustiniană

Principalul răspuns creştin tradiţional la problema răului a fost formulat de Sf. Augustin (354-430 d.Cr.) şi a constituit raportul majoritar al gândirii creştine de-a lungul secolelor, deşi în ultima vreme a fost foarte criticat. Acest răspuns conţine aspecte atât filosofice cât şi teologice. Principala poziţie filosofică este ideea naturii negative sau privative a răului. Augustin susţine cu tărie convingerea ebraico-creştină potrivit căreia universul este *bun* – adică este creaţia unui Dumnezeu bun pentru un scop bun. Potrivit lui Augustin, există bunătăţi mai mari sau mai mici, superioare sau inferioare într-o imensă abundenţă şi varietate; totuşi, tot ce are fiinţă este bun după propriul mod şi grad, cu excepţia cazului în care s-a deteriorat sau este corupt. Răul – fie o voinţă rea, fie o durere, fie o anumită dereglare sau corupere din natură – nu a fost aşadar instituit de Dumnezeu, ci reprezintă dereglarea unui lucru care este inerent bun. Augustin aduce ca exemplu orbirea. Orbirea nu este un „lucru". Singurul lucru implicat este ochiul, care în sine este bun; răul orbirii constă în lipsa funcţionării cuvenite a ochiului. Generalizând acest principiu, Augustin susţine că răul întotdeauna constă în funcţionarea defectuoasă a unui lucru care este în sine bun.

Universul creat iniţial de Dumnezeu era o armonie perfectă ce exprima intenţia divină creatoare. Era o ie-

rarhie gradată în forme de existență superioare și inferioare, fiecare fiind bună la locul ce i se cuvenea. Dar cum a apărut răul? Inițial a apărut la acele niveluri ale universului care presupun liber arbitru: liberul arbitru al îngerilor și al omului. Unii dintre îngeri au întors spatele Binelui suprem, care este Dumnezeu, îndreptându-se spre bunătăți mai mici și astfel răsculându-se împotriva creatorului lor; aceștia i-au ispitit după aceea pe primii oameni pentru a cădea. Această cădere a ființelor angelice și a celor omenești stă la originea răului sau păcatului moral. Relele naturale reprezentate de boală, de „natura cu colți și gheare-nsângerate", și de cutremure, furtuni ș.a.m.d. reprezintă consecințele penale ale păcatului, fiindcă umanitatea a fost destinată să păzească pământul, iar această deviere umană a dereglat alcătuirea naturii. Astfel, Augustin poate să spună: „Tot răul este fie păcat, fie pedeapsa pentru păcat"[3].

Teodiceea augustiniană adaugă că, la sfârșitul vremurilor, va veni judecata, când mulți vor accede la viața veșnică și mulți alții (care, în libertatea lor, au respins mântuirea oferită de Dumnezeu) la pedeapsa veșnică. Pentru Augustin, „din moment ce există fericire pentru cei care nu păcătuiesc, universul este desăvârșit; și nu este mai puțin desăvârșit fiindcă există suferință pentru păcătoși . . . pedeapsa păcatului îndreaptă necinstea păcatului"[4]. Augustin invocă aici un principiu al echilibrului moral potrivit căruia păcatul care este pedepsit în mod corect este astfel anulat și nu mai este considerat în asociere cu perfecțiunea universului lui Dumnezeu.

[3] *De Genesi Ad Litteram*, Imperfectus liber, 1. 3.

[4] *Despre liberul arbitru*, III, 9. 26.

Teodiceea augustiniană îndeplineşte scopul propus, care este acela de a-l elibera pe creator de orice responsabilitate pentru existenţa răului prin punerea acestei responsabilităţi pe umerii creaturii. Răul provine din folosirea incorectă şi culpabilă a libertăţii creaturale într-un act tragic, cu semnificaţie cosmică, din preistoria rasei omeneşti – act care a fost prefigurat în tărâmurile cereşti de căderea incomprehensibilă a unora dintre îngeri, a căror căpetenie este acum Satana, Vrăjmaşul lui Dumnezeu.

Această teodicee a fost criticată în perioada modernă, primul critic important fiind teologul protestant german Friedrich Schleiermacher (1768-1834)[5].

Critica principală se referă la ideea potrivit căreia universul pe care Dumnezeu l-a creat în virtutea puterii sale absolute – încât să fie exact aşa cum îşi doreşte să fie, fără nici un fel de rău – s-a dovedit totuşi o eroare. Este adevărat că creaturile libere care fac parte din el sunt libere să cadă. Totuşi, din moment ce sunt perfecte în mod finit, fără nici o urmă de rău în ele, şi din moment ce locuiesc într-un mediu perfect în mod finit, nu vor cădea de fapt niciodată în păcat. Astfel, se afirmă că însăşi ideea denaturării spontane şi fără o cauză a unei creaţii perfecte este o contradicţie. Echivalează cu auto-generarea răului din nimic! Este semnificativ că însuşi Augustin, când îşi pune întrebarea de ce unii dintre îngeri au căzut pe când ceilalţi au rămas neclintiţi, trebuie să conchidă că: „Prin urmare, aceşti îngeri fie au primit mai puţin din harul iubirii divine decât cei care au rămas în acelaşi loc, fie, dacă în ambele cazuri au fost creaţi la fel de buni, atunci unii au căzut prin propria lor rea voinţă, pe când

[5] Vezi Friedrich Schleiermacher, *Credinţa creştină*, Partea a doua, „Explicarea conştiinţei păcatului”.

ceilalţi au fost cu prisosinţă sprijiniţi şi au atins vârful fericirii de unde au avut certitudinea că nu vor mai trebui să cadă niciodată"[6].

Critica de bază este aşadar cea potrivit căreia o creaţie fără cusur nu va eşua niciodată şi că dacă acea creaţie de fapt va eşua responsabilitatea totală pentru acest lucru va trebui să stea pe umerii creatorului, fiindcă toate vin de aici.

Această critică se potriveşte cu argumentul lui Mackie, pomenit mai sus, potrivit căruia era logic posibil ca Dumnezeu să fi creat fiinţe libere care de fapt să nu cadă. Aşa cum vom vedea în secţiunea următoare, teodiceea alternativă irenaică sugerează ideea că deşi Dumnezeu ar fi *putut* să creeze fiinţe care să fie de la început perfecte în mod finit, de fapt nu a făcut astfel fiindcă astfel de fiinţe nu ar fi putut niciodată să devină fii liberi şi responsabili ai lui Dumnezeu.

O a doua critică, făcută în lumina cunoaşterii moderne, este cea potrivit căreia astăzi nu putem considera în mod realist că specia umană a fost la un moment dat perfectă din punct de vedere moral şi spiritual şi că apoi a căzut din acea stare în starea cronică de egocentrism care reprezintă condiţia umană aşa cum o cunoaştem. Toate dovezile ne sugerează că umanitatea s-a dezvoltat treptat de la forme inferioare de existenţă, a căror conştiinţă morală era limitată şi ale căror concepţii religioase se aflau la un nivel rudimentar. În plus, nu se mai poate considera că relele naturale, precum boala, cutremurele şi altele, sunt consecinţele căderii omului, fiindcă ştim că au existat cu mult înainte de apariţia omului. Existau prădători şi prădaţi, existau furtuni şi cutremure şi boală

---

[6] *Cetatea lui Dumnezeu*, 12. 9.

(în oasele unor animale preistorice s-au descoperit semne de artrită) în timpul sutelor de milioane de ani înainte de apariția lui *homo sapiens*.

O a treia critică atacă ideea chinurilor veşnice din iad, care se spune că este destinul unei mari proporții a neamului omenesc. Din moment ce o astfel de pedeapsă este fără de sfârşit, nu poate avea nici un scop constructiv. Dimpotrivă, se zice, nu va face posibilă nici o soluție la problema răului, fiindcă va sădi în structura permanentă a universului atât starea păcătoasă a celor osândiți, cât şi răul non-moral al durerilor şi suferințelor acestora.

Teodiceea irenaică

Un alt răspuns la problema răului se găseşte deja într-o perioadă anterioară lui Augustin, în tradiția creştină emergentă. Acest răspuns îşi are baza în gândirea Părinților de limbă greacă ai Bisericii, dintre care cel mai important a fost probabil Sf. Irineu (c. 130-c. 202 d.Cr.). Acesta a făcut deosebire între două etape ale creării omului[7]. În prima etapă, ființele umane au fost aduse la existență ca animale inteligente înzestrate cu capacitatea unei uriaşe dezvoltări morale şi spirituale. Acestea erau Adam şi Eva desăvârşiți de dinaintea căderii din tradiția augustiniană, ci creaturi nematurizate, aflate la începutul unui lung proces de creştere. În a doua etapă a creării lor, care se petrece în momentul de față, ființele umane se transformă treptat, prin propriul lor răspuns liber, din animale umane în „copii ai lui Dumnezeu". (Irineu însuşi descrie cele două etape spunând că umanitatea a fost fă-

---

[7] Vezi Irineu, *Împotriva ereziilor*, IV. 37 şi 38.

cută mai întâi după „chipul" şi apoi după „asemănarea" cu Dumnezeu - făcând referire la Geneza 1:26).

Dacă am merge dincolo de Irineu însuşi şi am întreba de ce oamenii au trebuit să fie creaţi iniţial mai degrabă ca fiinţe nematurizate şi imperfecte decât ca fiinţe perfecte, răspunsul se centrează asupra valorii pozitive a libertăţii umane. Sunt sugerate două consideraţii ce se susţin reciproc. Una depinde de judecata intuitivă potrivit căreia o bunătate umană care a apărut prin intermediul unor alegeri morale libere şi responsabile, în situaţii reale de dificultate şi ispită, este în sine mai valoroasă - poate chiar nelimitat mai valoroasă - decât bunătatea care a fost creată de-a gata, fără participarea liberă a agentului uman. Această intuiţie face trimitere la crearea neamului omenesc nu într-o stare perfectă, ci într-o stare imperfectă de la care poate totuşi avansa, printr-o întreprindere de ordin moral, către umanizarea completă.

Cealaltă consideraţie este aceea că dacă omul a fost iniţial creat în prezenţa nemijlocită a lui Dumnezeu (care este infinit ca viaţă, putere, bunătate şi cunoaştere), acesta nu va avea o libertate adevărată în raport cu Creatorul său. Pentru a fi o creatură în totalitate personală şi astfel moralmente liberă, omul a fost în consecinţă (se sugerează) creat la o anumită distanţă de Dumnezeu - nu o distanţă spaţială, ci epistemică, o distanţă din sfera cunoaşterii. Omul a fost alcătuit în interiorul şi ca parte a unui univers autonom unde Dumnezeu nu este copleşitor de evident, dar în care Dumnezeu poate fi cunoscut prin răspunsul liber şi interpretativ al credinţei. Astfel, situaţia omului este una a tensiunii între egocentrismul natural ce provine din instinctul de supravieţuire şi îndemnul moralităţii şi al religiei de a transcende această auto-centrare. În timp ce teologia augustiniană vede per-

fecţiunea omului situată în trecutul îndepărtat, într-o stare originară de mult pierdută prin dezastrul primordial al căderii, tipul de teologie irenaic situează perfecţiunea umană în viitor, la capătul unui proces îndelungat şi dificil de creare pe parcursul timpului.

Astfel, răspunsul teodiceei irenaice la problema originii răului moral este că acest rău reprezintă o condiţie necesară pentru crearea umanităţii la o anumită distanţă epistemică faţă de Dumnezeu, într-o stare în care creatura se bucură de o libertate autentică faţă de Creatorul său şi se poate dezvolta liber, ca răspuns la prezenţa noncoercitivă a lui Dumnezeu, ajungând la propria împlinire ca fiu al lui Dumnezeu.

Ne putem îndrepta acum atenţia mult mai exact către problema suferinţei. Deşi cea mai mare parte a durerii umane îşi are originea în proasta folosire a libertăţii ca factor determinant unic sau parţial, mai există şi alte cauze ale durerii care sunt total independente de voinţa umană, de pildă, cutremurul, uraganul, furtuna, inundaţiile, seceta şi epidemiile. În practică, este deseori imposibil de identificat o graniţă între suferinţa ce rezultă din răutatea şi nesăbuinţa omenească şi suferinţa care este provocată din afară; ambele tipuri de suferinţă sunt inextricabil combinate în experienţa umană. Totuşi, ţinând cont de ce ne-am propus, este important să observăm că ultima categorie nu există şi că pare să fie încorporată în chiar structura lumii noastre. Ca răspuns la acest lucru, teodiceea, dacă este întreprinsă cu înţelepciune, urmează o cale negativă. Nu este posibil să se arate în mod pozitiv că fiecare element al durerii umane serveşte unui scop divin al binelui; dar, pe de altă parte, pare într-adevăr posibil să se arate că intenţia divină, aşa cum este înţeleasă în iudaism şi creştinism, nu ar putea fi manifestată

într-o lume care a fost gândită ca un paradis hedonist[8] permanent.

O premisă esenţială a acestui argument se referă la natura intenţiei divine în crearea lumii. Supoziţia scepticului este aceea că omul trebuie considerat o creaţie încheiată şi că intenţia lui Dumnezeu în crearea lumii a fost aceea de a furniza un habitat potrivit pentru această creatură complet formată. Din moment ce Dumnezeu este bun şi iubitor, mediul pe care l-a creat pentru vieţuirea omului va fi desigur cât se poate de plăcut şi confortabil. Această problemă este în esenţă asemănătoare cu cea a omului care construieşte o cuşcă pentru un animal de companie. Dar, din moment ce lumea noastră, de fapt, conţine surse de dificultăţi, inconveniente şi pericole de nenumărate feluri, rezultă că această lume nu poate să fi fost creată de o divinitate perfect binevoitoare şi atotputernică[9].

Totuşi, potrivit teodiceei irenaice, scopul avut în vedere de Dumnezeu în crearea lumii a fost acela de a construi un paradis ai cărui locuitori vor experimenta un maxim de plăcere şi un minim de durere. În schimb, lumea este văzută ca un loc de „formare a sufletului" sau a persoanei unde fiinţele libere, confruntându-se cu îndatoririle şi provocările existenţei lor într-un mediu comun, pot deveni „copii ai lui Dumnezeu" şi „moştenitori ai vieţii veşnice".

Această concepţie asupra lumii (aşezată sau nu în cadrul teologic al lui Irineu) poate fi susţinută de metoda „ipotezei contrafactuale". Să presupunem, contrar faptelor, că această lume ar fi un paradis din care orice posibilitate de durere şi suferinţă ar fi exclusă. Consecinţele ar

---

[8] De la grecescul *hedone*, „plăcere".

[9] Acesta este în esenţă argumentul lui David Hume în discuţia sa despre problema răului din *Dialoguri*, partea XI.

fi foarte cuprinzătoare. De pildă, nimeni nu ar putea să rănească pe altcineva: cuțitul criminalului s-ar transforma în hârtie sau gloanțele i se vor evapora; seiful băncii, jefuit de un milion de dolari, se va umple ca prin minune cu un alt milion (fără ca acest lucru, indiferent de magnitudinea sa, să se dovedească un factor de inflație); frauda, înşelăciunea, uneltirea şi trădarea nu ar afecta deloc integritatea societății. În plus, nimeni nu se va răni din cauza accidentelor: alpinistul, alpinistul industrial sau copilul care cade în joacă de la înălțime va pluti nevătămat până la sol; şoferul neatent nu va avea niciodată vreun accident. Nu va fi nevoie de muncă, din moment ce nu va apărea nici o neplăcere din absența de la serviciu; nu va fi nevoie de grija pentru ceilalți în vremuri de nevoie sau pericol, fiindcă într-o astfel de lume nu va fi nici o nevoie sau pericol.

Pentru a putea face posibilă această serie continuă de compensări individuale, natura va trebui să lucreze prin „providențe speciale" în loc să funcționeze potrivit legilor generale pe care oamenii trebuie să învețe să le respecte pentru a nu suferi pedeapsa durerii sau a morții. Legile naturii vor trebui să fie extrem de flexibile: uneori gravitația va acționa, alteori nu; uneori un obiect va fi tare şi solid, alteori va fi moale. Nu vor putea exista ştiințe, căci nu va exista o structură a lumii suficient de statornică pentru a fi cercetată. Prin eliminarea problemelor şi greutăților unui mediu obiectiv, cu propriile sale legi, viața va ajunge să fie ca un vis în care, plini de încântare dar fără nici o țintă, vom pluti în pace[10].

---

[10] Poemul lui Tennyson, *Mâncătorii de lotus*, exprimă foarte bine dorința (analizată de Freud ca o dorință de întoarcere la liniştea din pântece) pentru o astfel de „tihnă visătoare".

Cel puțin putem începe să ne imaginăm o astfel de lume. Este clar că ideea pe care o avem despre etică nu ar avea nici un sens acolo. Dacă, de pildă, ideea de a vătăma pe cineva este un element esențial în conceptul unei fapte greşite, în paradisul nostru hedonist nu poate exista nici o faptă greşită – şi nici vreo faptă corectă, diferită de cea greşită. Curajul şi tăria de caracter nu ar avea nici un sens într-un mediu în care nu există, prin definiție, nici un pericol sau dificultate. Generozitatea, bunătatea, aspectul „agapic" al iubirii, prudența, altruismul şi toate celelalte noțiuni etice care presupun o viață într-un mediu obiectiv nici măcar nu ar putea să se formeze. În consecință, o astfel de lume, oricât de bine ar promova plăcerea, ar fi foarte nepotrivită pentru dezvoltarea calităților morale ale personalității umane. În relație cu acest scop, aceasta ar putea fi cea mai rea dintre toate lumile posibile!

S-ar părea aşadar că un mediu destinat să facă posibilă dezvoltarea în ființe libere a celor mai înalte caracteristici ale vieții personale va trebui să aibă foarte multe în comun cu lumea actuală. Trebuie să opereze potrivit unor legi generale şi trebuie să presupună pericole, dificultăți, probleme, obstacole şi posibilități de suferință, nereuşită, amărăciune, frustrare şi înfrângere. Dacă nu ar conține încercările şi pericolele – exceptând considerabila contribuție a omului – pe care le conține lumea noastră, va trebui în schimb să conțină altele.

A realiza acest lucru nu înseamnă deloc a te afla în posesia unei teodicei detaliate. Înseamnă a înțelege că această lume, cu toate „durerile sufleteşti şi-atâtea chinuri ce-s partea cărnii", un mediu atât de evident neconceput pentru maximizarea plăcerii şi minimizarea durerii umane, ar putea fi cu toate acestea mai degrabă

bine adaptată scopului destul de diferit al „formării sufletului"[11].

Şi astfel răspunsul lui Irineu la întrebarea „De ce un rău natural?" este acela că numai o lume care are un astfel de caracter general poate constitui un mediu eficient pentru a doua etapă (sau pentru începutul celei de-a doua etape) a operei creatoare a lui Dumnezeu, unde animalele umane sunt treptat transformate, prin propriile acţiuni libere, în „copii ai lui Dumnezeu".

În acest punct, teodiceea irenaică face trimitere în trei feluri la subiectul vieţii de după moarte, care va fi discutat în capitolele următoare.

În primul rând, deşi există multe cazuri izbitoare în care binele a fost scos cu succes din rău prin reacţia avută de persoana respectivă faţă de acesta, există totodată tot atât de multe cazuri în care s-a întâmplat exact opusul. Uneori obstacolele dau naştere tăriei de caracter, pericolele trezesc curajul şi dăruirea, iar calamităţile produc răbdare şi statornicie morală. Pe de altă parte, acestea conduc uneori la indignare, teamă, egocentrism total şi la dezintegrarea caracterului. Prin urmare, s-ar părea că, pentru a nu fi incomplet, orice plan divin de formare a sufletului ce lucrează în această viaţă trebuie să continue şi în viaţa de dincolo.

În al doilea rând, dacă punem întrebarea supremă – dacă activitatea formării persoanei merită truda şi amărăciunea vieţii umane – răspunsul trebuie să fie în ter-

---

[11] Această discuţie s-a limitat la problema suferinţei umane. Problema suferinţei animalelor nu este tratată aici. Pentru o discuţie în acest sens, vezi Austin Farrer, *Love Almighty and Ills Unlimited*, Doubleday & Company, Garden City, N.Y, 1961, cap. 5 şi John Hick, *Evil and the God of Love*, Collins, The Fontana Library, Londra, 1968, pp. 345-53.

menii unui bine viitor destul de mare pentru a justifica tot ce s-a petrecut în drum spre această stare. Se susține că acea delectare nesfârşită a plenitudinii de viață şi de bucurie, ce depăşeşte orice închipuire şi este împlinirea iubirii lui Dumnezeu față de noi, va scoate la iveală pe mapamond toată durerea şi toată truda îndelungatei călătorii a vieții umane din această lume şi din lumea sau lumile de dincolo.

În al treilea rând, teodiceea de tip irenaic nu doar că cere o doctrină pozitivă a vieții de după moarte dar, pentru ca teodiceea să fie completă, cere totodată ca *toate* ființele umane să atingă în cele din urmă starea paradisiacă.

Acest tip irenaic de teodicee a fost criticat dintr-o mulțime de puncte de vedere. Unii teologi creştini au protestat împotriva respingerii doctrinelor tradiționale ale căderii omului şi osândirii finale a celor mulți. Criticii filosofi au susținut că, deşi se arată cu o oarecare plauzibilitate că o lume formatoare de persoane nu poate fi un paradis, totuşi nu justifică *proporția efectivă* a suferinței umane, inclusiv rele aşa de mari cum a fost holocaustul iudaic[12]. Cu toate acestea, alții susțin că această teodicee reuşeşte să arate de ce lumea lui Dumnezeu, ca sferă ce presupune contingență şi libertate, este de aşa natură încât, iată, aceste lucruri trebuie să fie posibile – deşi istoria umanității ar fi fost mult mai bună fără aceste crime şi orori înfiorătoare. Mai există de asemenea o nepotrivire insurmontabilă referitoare la faptul dacă se poate spune că un proces creator atât de dureros, chiar dacă conduce la un bine infinit, este expresia bunătății divine.

---

[12] Vezi, de pildă, Edward H. Madden şi Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God*, Charles C Thomas, Springfield, Ill., 1968, Cap. 5.

Teodiceea procesuală (*Process theodicy*)

Teologia procesuală este o dezvoltare modernă reprezentată de un anumit număr de teologi creştini care au adoptat în concepţia lor metafizică filosofia lui A. N. Whitehead (1861-1947)[13]. Din mai multe motive, inclusiv faptul existenţei răului în lume, teologia procesuală afirmă că Dumnezeu nu poate avea o putere nelimitată, ci interacţionează cu un univers pe care nu l-a creat, dar pe care totuşi îl poate influenţa. Deşi diferiţi teologi procesuali au sugerat o anumită teodicee, abia odată cu publicarea cărţii lui David Griffin, *God, Power and Evil: A Process Theodicy*[14], a apărut şi o versiune sistematică. O scurtă comparaţie cu teodiceele tradiţionale augustiniană şi irenaică va constitui un bun punct de plecare pentru prezentarea poziţiei lui Griffin. Potrivit principalei tradiţii creştine, Dumnezeu este creatorul şi susţinătorul întregului univers *ex nihilo* (din nimic), iar puterea supremă a acestuia exercitată asupra creaţiei este în consecinţă nelimitată. Totuşi, pentru a permite existenţa şi dezvoltarea fiinţelor umane libere, Dumnezeu reţine exercitarea puterii divine nelimitate, formând astfel un univers creatural autonom în cadrul căruia Dumnezeu acţionează fără constrângeri, căutând răspunsul liber al creaturilor. Teodiceea procesuală susţine de asemenea că Dumnezeu acţionează fără constrângere, fără „persuasiune" şi „ademenire", dar spre deosebire de ideea limitării de sine divine, susţine că exercitarea divină mai cu-

---

[13] Vezi John Cobb şi David Griffin, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Westminster Press, Philadelphia, 1976.

[14] David Griffin, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*, The Westminster Press, Philadelphia, 1976. vezi şi Barry L. Whitney, *Evil and the Process God*, Mellen Press, New York, 1985.

rând a puterii persuasive decât a celei controlatoare este necesitată de structura metafizică a realității. Dumnezeu este supus limitelor impuse de legile fundamentale ale universului, fiindcă Dumnezeu nu a creat universul *ex nihilo*, stabilindu-i astfel structura, ci universul este mai degrabă un proces necreat care cuprinde divinitatea. Într-adevăr, în unele pasaje, Whitehead pare să spună că principiile metafizice absolute au fost stabilite inițial printr-o o hotărâre divină primordială. Cu toate acestea, Griffin îl urmează pe Charles Hartshorne, un alt gânditor procesual, susținând că aceste principii absolute sunt necesități eterne, fără a avea de-a face cu decizia divină. Acestea sunt legi a căror generalitate este absolută, de aşa natură încât nu poate fi concepută nici o alternativă la ele; ca atare, acestea sunt situate chiar şi în afara orizontului de acțiune a voinței divine. În consecință, după cum spune Griffin, „Dumnezeu nu se dă înapoi de la a controla creaturile fiindcă îi este pur şi simplu mai bine să folosească persuasiunea, ci fiindcă, în mod necesar, Dumnezeu nu poate controla creaturile în mod complet"[15].

În acest punct, ar trebui să adăugăm o a doua diferență față de gândirea creştină tradițională, care devine importantă în raport cu rezultatul final al procesului creator. Totuşi, creativitatea nu este un lucru în plus față de actualitate - adică ceea ce există de fapt la un moment dat - ci este puterea creatoare din întreaga actualitate. Fiecare actualitate sau „entitate actuală" sau „prilej actual" este un eveniment de moment, încărcat cu creativitate. Ca atare, acesta exercită un anumit grad de putere. Exercită putere în primul rând în modul în care primeşte

[15] Griffin, *God, Power, and Evil*, p. 276.

şi organizează informaţiile momentului precedent. Aceasta este o putere a selecţiei, exercitată în „prehensiunile" (sau „apucările")[16] pozitive şi negative ale datelor a căror unică „concrescenţă" devine. Astfel, fiecare val de prilejuri actuale, ce constituie o nouă clipă din viaţa universului, presupune un element de creativitate sau auto-cauzare. Un prilej actual nu este niciodată complet determinat de trecut. El este în parte determinat de trecut, dar în parte determină viitorul, având în vedere că prilejul prezent este în sine „apucat" de prilejurile ce se succed. Prin faptul că determină în parte viitorul, acesta exercită putere din nou. Această dublă eficacitate este inseparabilă de starea de actualitate şi astfel fiecare prilej actual, ca moment de creativitate, exercită în mod necesar un anumit grad de putere.

Totuşi, actualităţile finite nu exercită putere fiindcă o au de la Dumnezeu, ci fiindcă a fi o parte din univers *înseamnă* a exercita creativitate şi astfel putere. Dacă a fi actual înseamnă a fi creativ şi astfel a exercita un anumit grad de putere, atunci chiar şi lui Dumnezeu îi este imposibil să deţină monopolul puterii. Fiecare prilej actual este, prin natura sa, în parte auto-creator şi în parte creat de prilejuri actuale anterioare care au fost la rândul lor parţial auto-create. Astfel, puterea lui Dumnezeu asupra fiecărui prilej şi asupra dirijării desfăşurării prilejurilor în totalitatea lor este în mod necesar limitată, iar realitatea răului din lume reprezintă măsura în care voinţa lui Dumnezeu este de fapt contracarată. Dumnezeu oferă

---

[16] „Actul prin care un prilej de experienţă absoarbe informaţii din alte experienţe se numeşte «simţire» sau «prehensiune pozitivă». Actul de excludere a informaţiilor din simţire se numeşte «prehensiune negativă»", *Ibid.*, p. 283.

neîncetat cea mai bună posibilitate fiecărui prilej care se auto-creează, însă prilejurile succesive sunt libere să nu se conformeze planului divin. Şi, aşa cum spune Whitehead, „În lume există rău în măsura în care conformarea este incompletă”[17].

Potrivit teologiei procesuale, răul este de două feluri, ce contrastează cu două tipuri de bine. Criteriile sunt mai degrabă de ordin estetic decât moral. Un prilej actual este un moment de experienţă, iar valorile pe care experienţa le poate cuprinde sunt armonia şi intensitatea. Concreşterea unei multiplicităţi într-o nouă unitate complexă, un nou moment de experienţă, ar putea fi mai mult sau mai puţin armonios şi mai mult sau mai puţin viu şi intens. În măsura în care nu reuşeşte să atingă armonia acesta manifestă răul dezacordului. Acest dezacord, spune Whitehead, „este sentimentul răului în sensul cel mai general, şi anume durerea fizică sau răul mental, precum amărăciunea, înfiorarea, dezgustul”[18]. În măsura în care un moment de experienţă nu reuşeşte să atingă cea mai înaltă intensitate potrivită, acesta manifestă cealaltă formă de rău, care este trivialitate gratuită. Într-o anumită măsură, armonia şi intensitatea se află în conflict, fiindcă un nivel mai înalt de intensitate este posibil printr-o creştere a complexităţii, armonia fiind astfel pusă în pericol. Astfel, o formă sau alta de rău, dezacordul sau trivialitatea gratuită, este practic inevitabilă în cadrul procesului creativ. Chiar şi complexitatea mai importantă şi poate mai mare, făcând posibilă o bogăţie

---

[17] A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, Cambridge University Press, New York, 1930, p. 51.

[18] A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas*, Cambridge University Press, New York, 1933, p. 330.

şi mai mare de experienţă, face totodată posibile şi noi dimensiuni ale suferinţei. Astfel, oamenii pot avea parte de bucurii ale căror calităţi depăşesc capacitatea formelor inferioare de viaţă, însă fiinţele umane sunt totodată supuse suferinţelor morale şi spirituale care le depăşesc cu mult pe cele ale animalelor inferioare şi care îi pot împinge pe oameni la sinucidere. Din acest motiv, răul este o parte inerentă a procesului creator.

Evoluţia universului în ansamblu şi a vieţii de pe această planetă se datorează impulsului divin neîncetat de maximizare a armoniei şi intensităţii cu fiecare prilej prezent, totodată creând noi posibilităţi pentru o armonie şi o intensitate viitoare şi mai mari; iar acest impuls divin este justificat pe baza faptului că binele care a fost produs şi care urmează să fie produs cântăreşte mai greu decât şi face să merite răul care a fost produs şi care urmează să fie produs. Fiindcă Dumnezeu ar fi putut lăsa haosul primordial neatins în loc să îl formeze într-un univers ordonat în care evoluează forme tot mai înalte de actualitate. Dumnezeu este astfel responsabil de iniţierea şi continuarea dezvoltării tărâmului finit de la haosul dezordonat către posibilităţi tot mai mari de bine şi de rău.

Astfel, această concepţie particulară despre o divinitate limitată cere în continuare o teodicee, o justificare a bunătăţii lui Dumnezeu în faţa existenţei răului. Aşa cum spune Griffin, „Dumnezeu este responsabil într-un sens în care a împins creaţia către acele stări în care pot fi simţite cu mare intensitate sentimente discordante"[19]. Teodiceea propusă este aceea că binele creat în decursul procesului lumii nu s-ar fi putut petrece fără posibilitatea şi, aşa cum s-a dovedit, actualitatea întregului rău

[19] Griffin, *God, Power, and Evil*, p. 300.

care s-a întrețesut inextricabil cu acesta. Bunătatea lui Dumnezeu este răzbunată prin faptul că aventurarea riscantă din evoluția universului a fost calculată pentru a produce, şi a produs o calitate şi o cantitate suficiente de bine pentru a depăşi tot răul care de fapt a fost antrenat şi care ar putea să fie antrenat. Fiindcă alternativa la riscul creației nu a fost nimicul absolut, ci răul trivialității gratuite din haosul primordial. Această teodicee este afirmată de Griffin în următorul pasaj:

> Întrebării dacă Dumnezeu este condamnabil trebuie să i se răspundă în termenii întrebării dacă valorile pozitive care sunt posibile în lumea noastră sunt suficient de valoroase pentru a merita riscul experiențelor negative care s-au petrecut şi al ororilor şi mai mari care stau înaintea noastră ca posibilități reale ale viitorului. Ar trebui ca Dumnezeu, pentru a evita posibilitatea unor persoane ca Hitler şi a unor orori precum Auschwitz, să împiedice posibilitatea apariției lui Isus, Gautama, Socrate, Confucius, Moise, Mendelssohn, El Greco, Michelangelo, Leonardo da Vinci, Florence Nightingale, Abraham Lincoln, Mahatma Gandhi, a căpeteniei Joseph, a căpeteniei Seattle, a lui Alfred North Whitehead, John F. Kennedy, Oliver Wendell Holmes, Sojourner Truth, Helen Keller, Louis Armstrong, Albert Einstein, Dag Hammarskjold, Reinhold Niebuhr, Carol Channing, Margaret Mead şi alte milioane de oameni minunați, cunoscuți şi necunoscuți, care au trăit pe acest pământ? Cu alte cuvinte, ar fi trebuit ca Dumnezeu, pentru a evita „inumanitatea omului față de om", să fi evitat umanitatea (sau vreo specie la fel de complexă) în totalitate? Numai cei care ar putea în mod sincer să răspundă afirmativ la această întrebare l-ar putea condamna pe Dumnezeul teologiei procesuale pe baza răului din lume[20].

---

[20] *Ibid.*, p. 309.

În plus, aşa cum arată mai departe Griffin, Dumnezeu este direct implicat în riscul creaţiei, deoarece calitatea experienţei divine depinde în parte de calitatea experienţei creaturilor. Dumnezeu participă la bucuriile noastre umane, dar şi la durerile noastre umane şi subumane. Întreaga greutate a amărăciunii şi agoniei, răutăţii şi prostiei pământeşti trece în conştiinţa divină, împreună cu strălucirea fericirii şi extazului, geniului şi sfinţeniei pământeşti. Dumnezeu, fiind singurul care cunoaşte echilibrul total al binelui şi răului, află că riscul a meritat să fie făcut, iar acest fapt ar trebui să ne ajute să acceptăm că răul este de fapt depăşit şi justificat de bine, aşa cum spune Griffin:

> Conştientizarea acestui aspect al lui Dumnezeu, aşa cum este evidenţiat de concepţia procesuală, nu doar că îndepărtează fundamentul acelui simţământ de scandalizare morală care ar fi îndreptată către o divinitate spectatoare nepăsătoare care a riscat foarte mult prin actul creaţiei; dar totodată furnizează un fundament adiţional, ce depăşeşte experienţa noastră imediată, pentru a afirma că riscul a meritat. Acea fiinţă care este agentul universal, impulsionând creaţia să depăşească trivialitatea în favoarea armoniilor mult mai intense, este de asemenea recipientul universal al întregului bine şi al întregului răului ce se actualizează. Cu alte cuvinte, fiinţa care se află în poziţia de a cunoaşte prin experienţă atât gustul amar cât şi gustul dulce al fructelor riscului creaţiei este aceeaşi fiinţă care a încurajat şi continuă să încurajeze procesul riscului creativ[21].

O astfel de teodicee este atractivă din două puncte de vedere importante. Unul este acela că evită problema

---

[21] *Ibid.*, pp. 309-10.

tradițională provocată de credința în omnipotența divină. Dumnezeu nu este creatorul atotputernic al universului, responsabil pentru starea lumii create, ci este o parte – deşi o parte de bază – a universului însuşi, care nu poate nici să-i schimbe structura fundamentală şi nici să intervină direct în detaliile sale schimbătoare. Astfel, Dumnezeu nu trebuie să fie responsabil pentru îngăduirea răului, din moment ce nu stă în puterea lui Dumnezeu să îl elimine. (Acest punct suferă totuşi o adaptare în prezentarea lui Griffin; potrivit autorului, Dumnezeu ar fi putut să se abțină în a „ademeni" universul să intre în procesul evolutiv care a produs viața animală şi umană, cu toată durerea şi suferința ei.) Celălalt element atractiv constă în îndemnurile de a porni alături de Dumnezeu în lupta fără sfârşit împotriva relelor unei lumi refractare. Acesta a fost tipul de atracție exercitat de formele timpurii de credință într-un Dumnezeu finit, care ne cere sprijinul în lupta dintre lumină şi întuneric – cum este cazul zoroastrismului şi maniheismului, sau (ca o ipoteză provizorie) în gândirea lui John Stuart Mill, care a scris:

> Un principiu ca acesta . . . permite să se creadă că tot răul care există nu a fost gândit de şi nu există prin instituirea, ci în ciuda Ființei căreia suntem chemați să i ne închinăm. Ființa umană virtuoasă asumă în această teorie înalta însuşire de co-truditor alături de Preaînaltul, de tovarăş luptător în marea vrajbă. . .[22]

Totuşi, în ciuda atracției de care dă dovadă, teodiceea procesuală a fost aspru criticată[23].

---

[22] John Stuart Mill, *Three Essays on Religion*, Longmans, Londra, 1875, şi Conn. Greenwood Press, Westport, pp. 116-17.

[23] Vezi de pildă Madden şi Hare, *Evil and the Concept of God*, Cap. 6.

O critică de bază - cu care, evident, teologii procesuali nu sunt de acord - este că această teologie presupune un elitism inacceptabil din punct de vedere moral şi religios. În toate epocile, cei mai mulţi oameni au dus o viaţă dominată de foamete sau de ameninţarea şi teama foametei - de multe ori subnutriţi, mutilaţi de diferite accidente şi schilodiţi de boli, astfel încât numai cei mai adaptaţi puteau supravieţui pruncie i - şi au trăit în condiţii de asuprire sau sclavie şi într-o stare neîncetată de nesiguranţă şi nelinişte. Aşa cum Barbara Ward şi René Bubos spun în cercetarea lor asupra condiţiei umane:

> Viaţa reală a celei mai mari părţi a omenirii fost plină de munci istovitoare, a fost expusă bolilor mortale sau debilitante, a căzut pradă războaielor şi foamei, a fost bântuită de pierderea copiilor şi umplută de frică şi de ignoranţa care dă naştere fricii. Iar la sfârşit, pentru toţi, se găseşte înfricoşătoarea moarte necunoscută. A tânji după bucurie, sprijin şi mângâiere, a reacţiona cu violenţă împotriva fricii şi suferinţei este pur şi simplu condiţia umană[24].

Teodiceea procesuală nu spune că sutele de milioane de oameni care s-au născut în această situaţie şi au trebuit să o îndure sunt de vină pentru ce li s-a întâmplat. Înalta intensitate a suferinţei mentale şi fizice care este posibilă la nivelul de experienţă uman nu e decât o parte din procesul universului. Teodiceea procesuală a lui Griffin pare să afirme că ceea ce face ca această situaţie să fie acceptabilă pentru Dumnezeu este faptul că acelaşi proces complex care a produs toată această suferinţă a

---

[24] Barbara Ward şi René Bubos , *Only one Earth,* W. W. Norton & Co., Inc., New York, 1972, p. 35.

produs şi crema speciei umane. Dar pentru fiecare „ființă umană minunată" de acest fel poate că au existat zeci de mii de alte ființe care nu au avut parte de o libertate personală foarte însemnată şi nu au avut nici un prilej pentru vreo dezvoltare intelectuală, morală, estetică sau spirituală; viețile lor au fost petrecute într-o luptă disperată şi de multe ori degradantă pentru supraviețuire. Am observat deja că, potrivit teologiei procesuale, întreaga greutate a suferinței şi agoniei pământeşti trece în conştiința divină; în cuvintele lui Whitehead, Dumnezeu este „tovarăşul de suferință care înțelege"[25]. Dar cu toate acestea, Dumnezeu este aparent mulțumit că această mare masă de suferință umană a fost îndurată şi această mare masă de potențialitate umană a fost nedezvoltată căci, făcând parte din acelaşi proces universal, elita a împlinit în sine însăşi posibilitățile mai înalte ale existenței umane.

Ar fi desigur o greşeală să se spună că, în cadrul teodiceei procesuale, cei nenorociți au suferit neajunsuri *pentru ca* cei norocoşi să se bucure de ce e mai bun. Nu se poate spune că unii au fost sacrificați în mod intenționat pentru binele celorlalți. Ne-am putea închipui că relele umane mai grave caracterizate de cruzime şi neglijență, de nedreptate şi exploatare nu s-ar fi petrecut niciodată – iar procesul creator ar fi fost mai bun fără ele. Doctrina procesuală (în varianta lui Griffin) este mai degrabă cea potrivit căreia posibilitatea de a crea gradul de bine uman care de fapt s-a manifestat presupune posibilitatea de a crea gradul de rău uman care de fapt s-a manifestat.

---

[25] Alfred Whitehead, *Process and Reality*, Oxford University Press, Cambridge, 1929, p. 497.

Potrivit acestei teodicee, binele care s-a petrecut dă sens întregii răutăţi care s-a comis şi întregii suferinţe care a fost îndurată.

Desigur, nu este cert dacă un astfel de Dumnezeu poate fi echivalat cu Dumnezeul Noului Testament, înţeles drept Creatorul care preţuieşte toate creaturile umane cu o iubire universală şi imparţială. Desigur, acesta este departe de a fi Dumnezeul teologiei contemporane a eliberării, care este Dumnezeul celor săraci şi al celor oprimaţi, al celor subjugaţi şi al tuturor celor pe care structura societăţii umane îi discriminează[26]. Aceşti indivizi sunt lipsiţi de oportunitatea de a-şi dezvolta potenţialul moral şi spiritual, intelectual şi estetic al naturii lor. Dumnezeul teodiceei procesuale este - conform acestei linii critice - Dumnezeul elitelor, al acelor oameni mari şi plini de succes. Dumnezeu se pare că este Dumnezeul sfinţilor, nu şi al păcătoşilor; al geniilor, nu şi al celor mediocri, retardaţi şi reduşi mental; al cremei umanităţii, nu şi al milioanelor de anonimi care au fost împinşi către egoism, violenţă, lăcomie şi înşelăciune în lupta disperată pentru supravieţuire. Acesta nu este Dumnezeul acelor milioane de oameni care au fost afectaţi de subnutriţie şi care au suferit şi au murit sub opresiune şi exploatare, epidemii şi foamete, potopuri şi cutremure, sau al celor

---

[26] Cred că această acuzaţie rămâne valabilă în ciuda faptului că unii dintre teologii procesuali s-au alăturat mişcării teologice contemporane a eliberării. (Vezi Schubert Ogden, *Faith and Freedom: Toward a Theology of Liberation*, Abingdon, Nashville, 1979, şi John B. Cobb, Jr., *Process Theology as Political Theology*, Westminster Press, Philadelphia, 1982.) Fiindcă se pune în continuare întrebarea dacă această mişcare este compatibilă cu teodiceea procesuală prezentată de Griffin.

care – fac poate jumătate din totalul de naşteri – au murit în pruncie.

Dumnezeul acestei variante de teodicee procesuală, deşi nu este creatorul şi stăpânul suprem al universului (fiindcă nici nu există aşa ceva), este în continuare responsabil pentru că a stârnit existenţa umană să apară în etapele timpurii de viaţă, riscând apariţia marii mase de suferinţă umană şi a puterii virulente a răutăţii umane, de dragul celor avantajaţi din punct de vedere moral şi spiritual de care Dumnezeu se bucură. Dumnezeu ar putea într-adevăr, aşa cum sugerează Griffin, să considere că întregul spectacol multisecular al vieţii umane este bine echilibrat; fiindcă, în experienţa divină totală, suferinţele celor care suferă şi inadecvarea celor al căror potenţial uman rămâne nedezvoltat sunt întrecute în greutate de fericirea şi realizările celor norocoşi. Cu toate acestea, nu ne putem aştepta ca oamenii înfometaţi şi oprimaţi, victimele de la Auschwitz, epavele umane cu creierul sau mintea definitiv afectată, sau cei care i-au iubit şi au suferit la căpătâiul lor, să împărtăşească punctul de vedere al Dumnezeului acestei teologii sau să considere că un astfel de Dumnezeu merită să fie lăudat şi venerat. Nu ei, ci alţii sunt cei care beneficiază de doctrina înviorătoare, ce aminteşte de teoria capitalistă de secol nouăsprezece a *laissez-faire*-ului, potrivit căreia deşi cei neputincioşi sunt puşi la zid, sistemul în totalitatea sa este bun fiindcă îi produce şi pe cei care sunt bogaţi din punct de vedere spiritual şi cultural.

Desigur, situaţia s-ar schimba dacă teodiceea procesuală ar putea să afirme încheierea eventuală a procesului creator într-o viitoare stare paradisiacă la care vor participa în cele din urmă toţi oamenii. În acest caz, tra-

gedia vieții umane, chiar dacă este una reală, nu va fi ultimă, ci va fi țesută în ceea ce Dante a numit Comedia Divină a acțiunii creatoare totale a lui Dumnezeu. Atunci, va fi adevărat că, în cuvintele lui Julian din Norwich, „totul va fi bine şi toate lucrurile vor fi bune".

Totuşi, Griffin, deşi nu exclude posibilitatea existenței netrupeşti de după moarte, accentuează faptul că nu putem extrage din această posibilitate speranța într-un bine final nelimitat pentru a justifica tot răul care s-ar petrece în drum spre acest bine. El insistă asupra ideii că orice justificare trebuie să se bazeze pe caracterul actual al existenței umane din această lume; el se poate gândi chiar la posibilitatea unui dezastru nuclear sau natural care nimiceşte neamul omenesc sau care îi reduce pe supraviețuitori la o stare de existență precară şi sălbatică, şi poate afirma că: „Indiferent cât de rău se va dovedi de fapt viitorul, nu va anula caracterul meritoriu al binelui omenesc de care oamenii au avut parte în ultimele milenii"[27].

Sugerând faptul că teodiceea procesuală a lui Griffin este elitistă într-un sens în care încalcă convingerea fundamentală creştină despre iubirea lui Dumnezeu, probabil că deplângem faptul că principiul său ultim este mai degrabă de ordin estetic decât etic. Pentru unii, o astfel de abordare pare a fi potrivită, în timp ce pentru alții este nepotrivită.

Revenind la problema răului ca provocare pentru credința teistă, putem observa că există diferite modalități prin care această provocare a fost abordată. Pentru mulți credincioşi, una sau alta dintre aceste modalități a fost suficientă - adică a fost suficientă pentru a arăta

---

[27] Griffin, *God, Power and Evil*, p. 313.

că, intelectual vorbind, nu este nevoie să se renunțe la credința în Dumnezeu, deşi este clar că nici o justificare intelectuală, oricât de elaborată ar fi, nu poate spera că va alina durerile, amărăciunile şi suferințele sufletului omenesc.

CAPITOLUL V

REVELAȚIE ȘI CREDINȚĂ

Se pare așadar că universul este ambiguu din punct de vedere religios – putând fi conceput atât din punct de vedere religios cât și din punct de vedere naturalist. Acest lucru este recunoscut tacit prin termenul tradițional folosit pentru conștientizarea umană a lui Dumnezeu, și anume credința, ce se deosebește de cunoaștere. De aceea, acum ne vom îndrepta atenția către conceptul de credință și conceptul corelativ de revelație.

Perspectiva propozițională a revelației și credinței

Gândirea creștină conține două puncte de vedere foarte diferite cu privire la natura revelației și, pornind de aici, două concepții despre credință (ca acceptare a revelației): cea a Bibliei (ca mijlocitor al revelației) și cea a teologiei (ca discurs bazat pe revelație).

Perspectiva care a dominat perioada medievală și care astăzi este reprezentată oficial de catolicismul roman (și de asemenea, într-o ciudată întâlnire a contrariilor, de către protestantismul conservator) ar putea fi numită concepție „propozițională" a revelației. Potrivit acestei perspective, conținutul revelației este un corp de adevăruri exprimate prin afirmații și propoziții. Revela-

ția este o împărtășire către om a unor adevăruri autentic divine. În cuvintele din *Catholic Encyclopedia*, „revelația poate fi definită drept comunicarea unui adevăr de către Dumnezeu unei creaturi raționale prin mijloace care depășesc cursul obișnuit al naturii"[1].

În corespondență cu această concepție despre revelație se află o perspectivă despre credință ca acceptare obedientă a acestor adevăruri divine revelate. Astfel, credința este definită de Conciliul Vatican I din 1870 ca fiind „o virtute supranaturală prin care, inspirați și ajutați de harul lui Dumnezeu, credem că lucrurile pe care ni le-a revelat sunt adevărate". Iar un iezuit american contemporan scrie: „Pentru catolic, cuvântul *credință* exprimă ideea de consimțământ intelectual față de conținutul revelației ca fapt adevărat datorită autorității mărturisitoare a lui Dumnezeu Revelatorul . . . Credința este răspunsul catolic la un mesaj intelectual comunicat de Dumnezeu"[2].

Aceste două concepții interdependente - cea a revelației ca promulgare divină a adevărurilor religioase și cea a credinței ca acceptare obedientă a acestor adevăruri - sunt înrudite cu o perspectivă despre Biblie ca loc unde aceste adevăruri sunt scrise cu autoritate. Mai întâi au fost revelate prin profeți și apoi, într-un mod mai desăvârșit, prin Cristos și apostoli, iar acum se găsesc în

---

[1] *The Catholic Encyclopedia*, Robert Appleton Co., New York, 1912, XIII, 1.

[2] Gustave Weigel, *Faith and Understanding in America*, The Macmillan Company , New York, 1959, p. 1. Pe de altă parte, în unele scrieri catolice recente se observă o tendința tot mai mare de a recunoaște alte aspecte ale credinței precum și elementul consimțământului intelectual. Vezi, de pildă, Eugene Joly, *What is Faith?*, Hawthorn Books, Inc., New York, 1958.

scripturi. Aşadar, un element esenţial al acestei perspective este acela că Biblia nu este o simplă expresie umană şi astfel failibilă a adevărurilor divine.

Conciliul Vatican I a formulat credinţa romano-catolică pentru perioada modernă spunând despre cărţile Bibliei că „. . . fiind scrise prin inspiraţia Sfântului Duh, autorul lor este Dumnezeu". (Am putea compara această afirmaţie cu cuvintele evanghelistului protestant, Dr.Billy Graham: „Biblia este o carte scrisă de Dumnezeu cu ajutorul a treizeci de secretari".) Totuşi, ar trebui să se adauge că, în teologia catolică, scriptura este aşezată în contextul tradiţiei.

Astfel, Conciliul din Trent (1546-1563) a declarat că „. . . cu aceeaşi devoţiune şi plecăciune cu care acceptă şi cinsteşte toate cărţile Vechiului şi Noului Testament, din moment ce Dumnezeu este singurul autor al amândurora, acceptă şi cinsteşte de asemenea tradiţiile care ţin de credinţă şi morală ca fiind primite de la Cristos pe cale orală sau inspirate de Sfântul Duh şi păstrate neîntrerupt în Biserica catolică". Protestantismul în schimb nu recunoaşte o astfel de tradiţie orală care să aibă o autoritate egală cu Biblia şi susţine că, prin intermediul Bibliei, Dumnezeu vorbeşte nemijlocit Bisericii în general şi minţii şi conştiinţei credincioşilor în particular.

Tot această concepţie propoziţională a revelaţiei ca transmitere de către Dumnezeu a unor adevăruri care au fost consemnate în scripturi şi sunt acceptate prin credinţă conduce la o anumită perspectivă asupra naturii şi funcţiei teologiei. Teoria propoziţională a revelaţiei a fost întotdeauna însoţită de distincţia dintre teologia naturală şi cea revelată. Această distincţie a fost aproape universal acceptată de către teologii creştini de toate tradiţiile

până în secolul actual. Teologia naturală consta în acele adevăruri teologice care pot fi formulate numai de către intelectul uman. De pildă, se credea că existența și atributele lui Dumnezeu și nemurirea sufletului pot fi dovedite doar prin argumente strict logice, fără a se face apel la revelație. În schimb, teologia revelată era considerată drept depozitara adevărurilor care nu sunt accesibile rațiunii umane și pe care le putem cunoaște dacă sunt în special revelate de Dumnezeu.

De pildă, se susținea că deși mintea umană, printr-un proces rațional corect, poate ajunge la adevărul că Dumnezeu există, nu poate ajunge pe aceeași cale la adevărul că el este trei Persoane în una; astfel, doctrina Treimii a fost considerată o componentă a teologiei revelate, acceptată prin credință. (Se considera că și adevărurile teologie naturale au fost revelate în beneficiul celor care nu au răgaz și capacitate mentală să le atingă de unii singuri.)

Multe abordări filosofice moderne ale religiei, fie că o atacă sau o apără, presupun o perspectivă propozițională a revelației și credinței. De pildă, profesorul Walter Kaufmann, în provocatoarea sa carte *Critique of Religion and Philosophy*, afirmă că persoana religioasă care face apel la revelație se referă la propoziții teologice pe care Dumnezeu le-ar fi comunicat omenirii[3]. Într-adevăr, poate că majoritatea criticilor filosofi ai religiei din ultima vreme se raportează la definirea credinței ca un fel de acceptare a propozițiilor pe baza unor dovezi insuficien-

---

[3] Walter Kaufmann, *Critique of Religion and Philosophy*, Harper & Row, Publishers, New York, 1958. De exemplu – „Chiar dacă am accepta, de dragul acestui argument, că Dumnezeu există și uneori revelează propoziții omenirii..." (p. 89).

te[4]. Mulți filosofi apărători ai religiei împărtășesc aceeași supoziție și propun diferite corespondențe pentru a compensa lipsa dovezilor disponibile în susținerea convingerilor lor fundamentale. Cea mai populară metodă de a umple prăpastia argumentativă presupune un efort de voință.

Astfel, un filosof religios contemporan spune: „Credința se deosebește de susținerea unei propoziții probabile prin faptul că ultima poate fi o întreprindere absolut teoretică. Credința este un «da» al angajamentului de sine, aceasta nu transformă probabilitățile în certitudini; acest lucru l-ar putea face numai o creștere suficientă a greutății dovezilor. Însă credința este un răspuns volițional care ne scoate din atitudinea teoretică"[5].

Această accentuare a rolului jucat de voință în credința religioasă (o accentuare care merge înapoi cel puțin până la Aquino[6]) a prilejuit un număr de teorii moderne despre natura credinței, câteva dintre care vom discuta acum.

Teoriile voluntariste ale credinței

Abordările clasice ale credinței religioase ca acceptare a unor idei printr-un act deliberat de voință aparțin gânditorului francez de secol șaptesprezece, Blaise Pascal,

---

[4] „Sentimentul general este credința, probabil bazată pe o anumită dovadă, dar foarte fermă sau cel puțin mai fermă sau/și cu un conținut mult mai extins decât justificarea rațională a dovezii posedate de credincios", C.J. Ducasse, *A Philosophical Scrutiny of Religion*, The Ronald Press Company, New York, 1953, pp. 73-74.

[5] Dorothy Emmet, *The Nature of Metaphysical Thinking*, Macmillan & Company Ltd., Londra, 1945, p. 140.

[6] *Summa Theologica*, II, 2, 2, 9.

şi filosofului şi psihologului american de secol nouăsprezece, William James.

„Pariul" lui Pascal tratează problema existenței lui Dumnezeu ca pe o enigmă în privința căreia putem să adoptăm cea mai bună poziție pe baza unui calcul de risc. Dacă pariem cu viețile noastre că Dumnezeu există şi avem dreptate, vom putea câştiga mântuirea veşnică, iar dacă nu avem dreptate vom pierde puțin. Dar dacă pariem cu viețile noastre că Dumnezeu nu există şi avem dreptate, vom câştiga puțin, iar dacă nu avem dreptate, vom pierde fericirea veşnică. „Să punem în cumpănă câştigul şi pierderea în cazul când ați lua partea credinței că Dumnezeu există. Dacă câştigați, câştigați tot; dacă pierdeți nu pierdeți nimic. Deci pariați că există; faceți-o fără şovăire"[7]. La întrebarea dacă este posibil să ajungem să credem în Dumnezeu, Pascal răspunde afirmativ – într-adevăr, nu instantaneu, ci pe parcursul unui tratament. „Ați merge spre credință şi nu ştiți drumul; vreți să vă vindecați de necredință şi cereți leacul; întrebați-i pe cei care erau legați ca şi voi . . . Urmați felul cum au început şi ei; prefăcându-se, luând apă sfințită, ascultând liturghia. Într-un mod firesc, veți ajunge la credință şi vă veți smeri"[8].

Presupunând o concepție antropomorfică despre Dumnezeu (pentru mulți oameni foarte neatrăgătoare), pariul lui Pascal echivalează cu o formă rațională de autoasigurare. Presupune ideea că lui Dumnezeu îi va plăcea o astfel de atitudine calculată şi auto-centrată față de cele divine. Această presupunere a fost considerată

---

[7] Pascal, *Pensées*, tr. F. W. Trotter, J. M. Dent & Sons Ltd., Londra, şi: E. P. Dutton & Co., Inc., New York, 1932, 233, p. 67.

[8] Pascal, *Pensées*, 233, p. 68.

de către mulți credincioși ca fiind profund nereligioasă, deși alții au adoptat-o cu seriozitate[9].

William James (1842-1910), fondator al școlii pragmatice, argumentează în renumitul său eseu *The Will to Believe* (1897) că existența și nonexistența lui Dumnezeu, variante pentru care nu există nici o dovadă concludentă, este o problemă de o asemenea importanță încât oricine dorește are dreptul să mizeze cu propria viață pe ipoteza Dumnezeu. Într-adevăr, suntem nevoiți să pariem cu viața pe una din cele două posibilități. „Nu putem scăpa de această problemă rămânând sceptici și așteptând lămuriri suplimentare, fiindcă, deși în felul acesta evităm eroarea dacă religia este falsă, de fapt pierdem binele dacă religia este adevărată, exact ca și cum am fi optat să nu credem în cunoștință de cauză". James continuă:

> Decât să dau șanse erorii mai bine să risc pierderea adevărului - aceasta este poziția exactă a celui care respinge credința. Acesta riscă tot atât de mult cât credinciosul, el apără o poziție împotriva ipotezei religioase, așa cum credinciosul apără ipoteza religioasă împotriva acelei poziții. A ne predica scepticismul ca datorie până când vor apărea „dovezi suficiente" în favoarea religiei echivalează astfel cu a ne spune, în prezența ipotezei religioase, că este mai bine să ne fie frică că este eronată decât să sperăm că ar putea fi adevărată. . . . Înșelăciune pentru înșelăciune, ce dovezi avem că înșelăciunea prin speranță este mai rea decât înșelăciunea prin teamă? Eu, personal, nu văd nici o dovadă și pur și simplu refuz să ascult de porunca omului de știință de a imita tipul lui de opțiune într-un caz în care

[9] Pariul lui Pascal este folosit ca procedeu apologetic de către Edward J. Carnell, *An Introduction to Christian Apologetics*, W.B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich., 1948, pp. 357-59.

propria mea miză este suficient de importantă încât să am dreptul să aleg forma mea personală de risc[10].

În plus, dacă există un Dumnezeu personal, refuzul nostru de a accepta supoziția că acesta este real nu ne va permite să fim acceptați de el: „. . . așa cum un om, aflat în compania unor domni, nu cade la nici o înțelegere, cere garanție pentru fiecare concesie și nu crede cuvântul nimănui fără vreo dovadă, s-ar separa printr-o astfel de bădărănie de toate recompensele sociale pe care un spirit onest le-ar câștiga – tot așa și aici, cel care se închide într-o logică care-și arată colții și încearcă să-i facă pe zei să-i smulgă vrând nevrând recunoștința sau să nu o accepte deloc s-ar putea să piardă definitiv oportunitatea de a face cunoștință cu zeii"[11].

Primul aspect al gândirii lui James ce poate fi atacat este lipsa totală a acelui tip de credință religioasă vie ce își găsește expresia în Biblie. După Santayana, „în apologia religiei personale a lui James nu există nici un sentiment de siguranță și nici o bucurie. El nu credea cu adevărat; el nu credea decât în dreptul de a crede că s-ar putea să ai dreptate dacă ai crede"[12].

Însă principalul punct slab al poziției lui James este acela că constituie o legitimare fără rezerve a iluzionării. La un moment dat, James și-l imaginează pe Mahdi scriindu-ne următoarele: „Eu sunt Cel așteptat pe care Dumnezeu l-a creat în strălucirea sa. Vei fi infinit de fericit dacă îmi mărturisești mie; altfel nu vei mai avea acces

---

[10] William James, în *The Will to Believe and Other Essays*, Longmans, Green & Co. Ltd., New York, 1897, pp. 26-27.

[11] James, în *The Will to Believe*, p. 28.

[12] George Santayana, *Character and Opinion in the United States,*: Doubleday & Company, Inc., Anchor Books, Garden City, N.Y., 1958, p. 47.

la lumina soarelui. Pune în cumpănă aşadar câştigul infinit de care vei avea parte dacă spun adevărul cu sacrificiul finit de care vei avea parte dacă nu spun adevărul!"[13] Singurul motiv pentru care James nu s-ar oferi să răspundă unei astfel de invitații este acela că nu o consideră o „opțiune reală". Adică nu este conformă cu supozițiile care îi controlează gândirea în acel moment.

Oricum, faptul că aceasta nu era o opțiune reală pentru James este o circumstanță accidentală care nu poate afecta adevărul sau falsitatea afirmațiilor lui Mahdi. O idee ar putea fi adevărată, chiar dacă nu l-ar atrage pe William James; dar dacă ideea este adevărată, James nu va putea ajunge să o cunoască niciodată prin metoda sa, care nu poate decât să rezulte în îngroparea şi mai adâncă a tuturor în prejudecățile curente. Un procedeu cu un astfel de efect n-ar putea fi gândit tocmai ca o modalitate de a descoperi adevărul. Nu face decât să ne încurajeze pe toți să credem, pe risc propriu, orice ne convine. Însă, dacă țelul nostru este să credem ceea ce este adevărat şi nu neapărat ceea ce ne convine, permisivitatea universală ui James nu ne va fi de ajutor.

Un filosof teolog mai recent, F. R. Tennant, identifică credința cu elementul care ține de dorința de aventurare în orice descoperire. El face următoarea deosebire între credință (*faith*) şi încredere (*belief*).

> Încrederea este mai mult sau mai puțin constrânsă de faptul sau Actualitatea care este deja sau urmează să fie, independent de orice efort al nostru şi care ne convinge. În schimb, credința trece dincolo de ceea ce este Actual sau dat, către ceea ce este ideal posibil, pe care inițial îl creează, aşa cum matematicianul îşi postulează entitățile,

---

ᵌs în *The Will to Believe*, p. 7.

și apoi, prin activitate practică, poate fi realizat și adus în Actualitate. Orice mecanism inventat de om s-a născut în felul acesta. În plus, credința poate conduce de asemenea spre cunoașterea Actualității, pe care nu o creează, dar care, în absența credinței-aventurare, ar fi continuat să rămână necunoscută - așa cum s-a întâmplat cu descoperirea Americii de către Columb"[14].

Tennant recunoaște fără probleme că nu poate exista nici o garanție generală că credința se va confirma. „Experimentarea motivată de speranță nu a produs mașina capabilă de mișcare perpetuă, iar dacă Columb ar fi plecat cu încredere spre Utopie nu ar fi găsit-o"[15]. Credința presupune întotdeauna riscuri, dar numai prin astfel de riscuri s-a dezvoltat cunoașterea umană. Știința și religia se aseamănă prin faptul că cer riscul credinței. „Știința postulează ceea ce este necesar pentru a face lumea de înțeles acelui tip de gândire care își face o idee despre structura universului și caracterul ordonat al acestuia potrivit legii cantitative; teologia și științele valorii postulează ceea ce este necesar pentru a face lumea de înțeles acelui tip de gândire care își face o idee despre scopul și originea, sensul sau țelul universului și ordinii acestuia potrivit principiilor teologice"[16].

Asocierea făcută de Tennant între credința religioasă și „credința" științifică este foarte discutabilă. „Credința" unui om de știință are sens doar ca etapă preliminară a verificării experimentale. Este de multe ori o etapă necesară pe calea către cunoașterea verificată și are valoare

---

[14] F. R. Tennant, *Philosophical Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1928, I, 297. Tennant și-a expus teoria și în *The Nature of Belief*, The Centenary Press, Londra, 1943.

[15] Tennant, *Philosophical Theology*, I, 297.

[16] Ibid. 299.

doar în raport cu verificarea ulterioară. Însă credința religioasă, potrivit lui Tennant, nu poate spera la o astfel de verificare obiectivă. În știință, verificarea „... constă în determinarea faptului dacă postulatul sau teoria este confirmată de apelul la faptele exterioare și la corespondența cu acestea"[17].

Verificarea religioasă este de un tip cu totul diferit. Constă în efectul de satisfacție interioară și de întărire spirituală exercitat de propria credință asupra credinciosului însuși. „Credința reușită . . . este ilustrată de numeroase exemple de obținere a unor avantaje materiale și morale, de depășire a încercărilor și suferințelor și de manifestare a unei vieți pline de eroism de către unii oameni din vechime care au fost inspirați de credință. Acesta este modul în care credința este *verificată* în mod pragmatic, stabilindu-se totodată certitudinea față de cele nevăzute". Totuși, chiar și această verificare pur subiectivă este subminată de inevitabila concesie potrivit căreia „...o astfel de verificare nu este decât pentru certitudinea [subiectivă], nefiind o dovadă a certitudinii [obiective] raportată la realitatea exterioară. Una este folosul unei credințe pentru viața morală și religioasă și alta este realitatea sau existența a ceea ce este conceput sau presupus. Există cazuri în care o credință care nu este adevărată, în sensul corespondenței cu faptele, ar putea inspira idealuri înalte și ar putea stimula pe cineva să devină o persoană mai destoinică"[18]. Această recunoaștere reduce credința religioasă, așa cum este concepută de Tennant, la o speranță neverificabilă și astfel submi-

---

[17] Tennant, *The Nature of Belief*, p. 70.

[18] Ibid. p. 70.

nează încercarea acestuia de a asimila cunoaşterea religioasă cu cea ştiinţifică.

Concepția lui Tillich despre credință ca preocupare ultimă

O altă concepție despre credință, diferită de cele pomenite până acum, este cea a lui Paul Tillich, care susținea că „credința este starea de a fi preocupat la modul ultim"[19]. Preocuparea noastră ultimă este cea care determină ființa sau neființa noastră - nu în sensul existenței noastre fizice, ci în sensul de „...realitate, structură, sens şi țel al existenței"[20].

Oamenii sunt, de fapt, preocupați în mod ultim de multe lucruri diferite - de pildă, de patria lor sau de succesul şi statutul lor social; dar acestea nu sunt propriu-zis decât preocupări preliminare, iar ridicarea unei preocupări preliminate la statutul de preocupare ultimă este pură idolatrie. Tillich descrie preocuparea ultimă într-un pasaj des citat.

> Preocuparea ultimă este traducerea abstractă a marii porunci: „Domnul Dumnezeul nostru este singurul Domn. Să iubeşti pe Domnul Dumnezeul tău cu toată inima, şi cu tot sufletul tău, şi cu toată puterea ta". Preocuparea religioasă este ultimă; aceasta exclude toate celelalte preocupări de la acest statut, făcându-le preliminare. Preocuparea ultimă este necondiționată, independentă de orice

---

[19] Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper & Row, Publishers, New York, 1957, p. 1 [tr. rom. Paul Tillich, *Dinamica credinței*, tr. Sorin Avram Vîrtop, Ed. Herald, Bucureşti, 2007, p. 20 - n.t.].

[20] Paul Tillich, *Systematic Theology*, Chicago University Press, Chicago, 1951, I, 14.

> condiții ce țin de caracter, dorință sau circumstanțe. Preocuparea necondiționată este totală: nici o parte din noi înșine sau din lumea noastră nu este exclusă; nu există nici un loc în care să „fugi" de ea. Preocuparea totală este infinită: nici un moment de relaxare și odihnă nu este posibil în fața unei preocupări religioase care este supremă sau ultimă, necondiționată, totală și infinită[21].

Acest pasaj exprimă foarte bine ambiguitatea formulei „preocupare ultimă", care ar putea să însemne fie atitudinea de preocupare, fie obiectul (real sau imaginat) al acelei atitudini. La ce face referire „preocuparea ultimă": la o stare de preocupare mentală sau la un presupus obiect al acestei stări mentale? Dintre cele patru adjective folosite de Tillich în acest pasaj, „necondiționat" ne sugerează că se face referire la o preocupare, „infinit" ne sugerează că se face referire la un obiect al preocupării, iar „ultim" și „total" s-ar putea referi la ambele cazuri. Urmărind paginile *Teologiei sistematice*, este într-adevăr imposibil de spus ce sens atribuie Tillich acestei sintagme sau dacă se gândește la ambele sensuri în același timp sau dacă le ia în considerare pe rând.

În cartea sa de mai târziu, *Dinamica credinței*, această ambiguitate este rezolvată: Tillich adoptă ambele sensuri posibile prin identificarea atitudinii preocupării ultime cu obiectul preocupării ultime. „Lucrul ultim al actului de credință și lucrul ultim avut în vedere în actul de credință sunt unul și același". Ceea ce înseamnă „...dispariția schemei obișnuite subiect-obiect din experiența lucrului ultim, necondiționat"[22].

---

[21] Tillich, *Systematic Theology*, I, 11-12.

[22] Tillich, *Dynamics of Faith*, p. 11.

Adică preocuparea ultimă nu înseamnă adoptarea unei anumite atitudini a subiectului uman față de un Obiect divin, ci este, în limbaj tillichian, o formă a participării minții umane la Temelia ființei. Această idee a participației este fundamentală în gândirea lui Tillich. El face deosebirea între două tipuri de filosofie a religiei, descrise de el ca fiind una Ontologică şi cealaltă cosmologică[23]. A doua (pe care o asociază cu Aquino) îl consideră pe Dumnezeu ca fiind „acolo", trebuind să fie atins după un lung şi hazardat proces de inferență; a-l găsi înseamnă a întâlni un Străin.

Pentru abordarea ontologică, pe care Tillich o adoptă şi pe care o asociază cu Augustin, Dumnezeu este deja prezent în noi ca Temelie a propriei noastre ființe. El este identic cu noi şi totodată este infinit transcendent față de noi. Ființa noastră finită este în continuarea infinității Ființei; în consecință, a-l cunoaşte pe Dumnezeu înseamnă a ne depăşi înstrăinarea față de Temelia propriei ființe. Dumnezeu nu este un Altul, un Obiect pe care îl putem sau nu îl putem cunoaşte, ci Ființa însăşi, la care participăm prin însuşi faptul că existăm. A fi preocupați la modul ultim de Dumnezeu înseamnă a ne exprima adevărata noastră legătură cu Ființa.

Ca şi în cazul altor elemente din sistemul său, definiția dată de Tillich credinței ca preocupare ultimă poate fi dezvoltată în diferite direcții. Punând accentul pe înlăturarea dihotomiei subiect-obiect, definiția dată de el credinței poate fi văzută ca un indicator al continuității sau chiar al identității omului cu Dumnezeu, ca Temelie a

[23] „The Two Types of Philosophy of Religion", *Theology of Culture*, Oxford University Press, Inc., New York, 1959. Reed. în John Hick, ed., *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, Prentice-Hall, Inc., 2nd ed., Englewood Cliffs, N.J.,1970.

ființei acestuia. Dar mai poate fi văzută ca indicator al unei stări de fapt opuse, şi anume o separare atât de extremă între Dumnezeu şi om, încât credința poate opera ca o funcție autonomă a minții indiferent dacă Dumnezeu există sau nu. Tillich prezintă această perspectivă în pasajul următor:

> „Dumnezeu" . . . este numele pentru ceea ce îl preocupă pe om la modul ultim. Lucru care nu înseamnă că mai întâi a existat o ființă numită Dumnezeu şi apoi necesitatea ca omul să fie preocupat în mod ultim de el. Ci înseamnă că ceea ce îl preocupă pe om la modul ultim devine un dumnezeu pentru el şi, invers, înseamnă că omul poate fi preocupat la modul ultim numai de ceea ce este dumnezeu pentru el[24].

Astfel, pornind de la formula lui Tillich, nu putem defini nici credința în termeni de Dumnezeu, ca preocupare a omului cu privire la ceea ce este ultim, şi nici pe Dumnezeu în termeni de credință, ca fiind acel lucru - indiferent care - în privința căruia omul este preocupat în mod ultim. Această permisivitate dintre supranaturalism şi naturalism este considerată de Tillich ca fiind un al treilea punct de vedere superior aflat „dincolo de naturalism şi supranaturalism"[25]. Las totuşi la latitudinea cititorului să decidă dacă Tillich are dreptate prin această abordare.

O perspectivă nonpropozițională a revelației şi credinței

În cadrul creştinismului protestant al acestui secol s-a răspândit o altă perspectivă asupra revelației, care ar

---

[24] Tillich, *Systematic Theology*, I, 211.

[25] *Systematic Theology*, II, 5 sq.

putea fi numită nonpropozițională (sau, dacă se doreşte un termen tehnic, *heilsgeschichtliche*). Această perspectivă susține că își are originile în gândirea reformatorilor din secolul al XVI-lea (Luther, Calvin şi asociații lor), mergând până la Noul Testament şi Biserica primară[26].

Potrivit acestei perspective nonpropoziționale, conținutul revelației nu este un corp de adevăruri despre Dumnezeu, ci Dumnezeu însuşi venind în sfera experienței omului prin acțiunea sa în istoria omenirii. Din acest punct de vedere, propozițiile teologice, ca atare, nu sunt revelate, ci reprezintă încercări umane de a înțelege semnificația unor evenimente revelatoare. Această concepție nonpropozițională a revelației este asociată cu reînnoita accentuare a caracterului personal al lui Dumnezeu şi cu concepția potrivit căreia relația personală divino-umană reprezintă ceva ce depăşeşte declararea şi primirea adevărurilor teologice. Se pun astfel anumite întrebări. Dacă Dumnezeu vrea să-l confrunte pe om cu prezența sa, ca voință şi intenție personală, de ce nu a făcut acest lucru într-un mod lipsit de ambiguități, printr-o manifestare copleşitoare a puterii şi slavei divine? Răspunsul dat în general merge în paralel cu unele dintre considerațiile care au apărut în legătură cu problema răului. Pentru a putea spune că omul are libertatea necesară pentru o relație de iubire şi de încredere, această libertate trebuie să meargă până la problema fundamentală şi extrem de importantă a conştiinței pe care acesta o are în raport cu Dumnezeu. Dumnezeu (în

---

[26] Pentru o prezentare a trecerii de la perspectiva propozițională la cea nonpropozițională în gândirea protestantă modernă, vezi John Baillie, *The Idea of Revelation in Recent Thought*, Columbia University Press, New York,1956.

concepția tradiției iudeo-creştine) este de aşa natură încât faptul a fi conştient de el diferă, în multe privințe, de conştientizarea unei persoane finite. Existența unei ființe umane în general ar putea să nu conteze pentru noi, ar putea „să ne lase reci". Excepția evidentă este acea conştiință a celuilalt, conştiință care ține de iubire. Particularitatea conştientizării şi implicării de sine presupuse de iubire are o anumită analogie cu conştientizarea lui Dumnezeu. În cadrul iubirii, existența celui iubit, departe de a fi ceva indiferent, ne afectează întreaga ființă. Dumnezeu, obiectul conştiinței religioase, este de aşa natură încât unei creaturi finite îi este imposibil să fie conştientă de el şi totodată să rămână neafectată de această conştientizare. Potrivit tradiției iudeo-creştine, Dumnezeu este sursa şi fundamentul ființei noastre. Noi existăm fiindcă aceasta este voia lui. Planul său este atât de adânc înscris în natura noastră încât împlinirea acestui plan este condiția de bază a fericirii şi realizării noastre. Suntem astfel total dependenți de Dumnezeu ca dătător nu numai al existenței, dar şi al celui mai mare bine al nostru. Pentru a fi conştienți de prezența lui trebuie să vedem că suntem ființe create şi dependente, care primim viață şi bunăstare de la o sursă superioară. În raport cu această Ființă, care ne-a arătat natura sa ca sfântă iubire, singura atitudine potrivită este una de venerație şi de ascultare plină de recunoştință. Astfel, procesul conştientizării lui Dumnezeu, fără să distrugă fragila autonomie a persoanei umane, trebuie să implice experiența şi consimțământul liber exercitate ale individului.

Aşadar, se afirmă că Dumnezeu nu ni se arată ca o realitate de acelaşi ordin cu realitatea noastră. Dacă ar fi făcut astfel, ființa finită ar fi fost înghițită de Ființa infini-

tă. În consecință, Dumnezeu a creat spațiul şi timpul ca o sferă în care să putem exista într-o relativă independență, ca nişte creaturi spațio-temporale. În cadrul acestei sfere, Dumnezeu se revelează în moduri care îi dau omului libertatea să recunoască sau să nu recunoască prezența sa. Acțiunile sale lasă întotdeauna loc pentru acel răspuns necondiționat pe care teologia îl numeşte credință. Acesta este elementul din conştientizarea lui Dumnezeu care păstrează libertatea cognitivă a omului în relație cu o realitate superioară şi infinit mai mare. Credința este aşadar corelativul libertății: credința este înrudită cu cogniția aşa cum liberul arbitru este înrudit cu conația. Aşa cum scria unul din Părinții Bisericii primare: „Dumnezeu a păstrat voința omului liberă şi sub controlul lui însuşi nu doar în fapte, dar şi în credință"[27].

Aşadar, credința, concepută ca o recunoaştere voluntară a activității divine în istoria omului, constă în observarea, perceperea sau interpretarea evenimentelor într-un mod special. În experiența non-religioasă obişnuită, acest lucru seamănă, din punct de vedere epistemologic, cu fenomenul ce presupune acel „văzând ca"*, adus în atenția filosofilor de Ludwig Wittgenstein (1889-1951), atunci când a indicat interesul epistemologic al imaginilor enigmatice[28]. Gândiți-vă, de pildă, la o pagină acoperită cu linii şi puncte aparent întâmplătoare care, atunci când ne uităm la ea, devine de îndată o imagine (de exemplu) a unui om care se află în pădure. Întregul câmp de puncte şi linii este perceput acum ca având

---

[27] Irineu, *Adv. haer.* IV. 37. 5.

* *Sehen als* – n.t.

[28] Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Basil Blackwell, Oxford şi Mott, New York, 1953, II. xi.

exact această semnificaţie, nemaifiind doar o îngrămădire întâmplătoare de semne.

Am putea tot atât de bine dezvolta această idee şi am putea adăuga că, pe lângă această interpretare pur vizuală, mai există şi fenomenul mult mai complex al „experienţei ca...", unde o întreagă situaţie este experimentată ca având o anumită semnificaţie. Un exemplu cunoscut al unei situaţii care este percepută cu toate simţurile şi îşi are propria semnificaţie practică este cel al condusului unui automobil pe autostradă. A fi conştient că te afli în această situaţie particulară înseamnă a fi conştient că unele reacţii (şi dispoziţii de a reacţiona) sunt potrivite şi că altele sunt nepotrivite; iar o parte importantă a conştientizării caracterului particular al acestei situaţii constă în disponibilitatea noastră de a acţiona cum se cuvine în cadrul ei. Orice individ ar reacţiona în moduri caracteristic diferite în mijlocul unei bătălii şi în momentul unei plimbări liniştite de week-end; el ar reacţiona astfel prin recunoaşterea caracterului diferit al acestor două tipuri de situaţie.

O astfel de conştientizare ţine de acea „experienţă ca". Semnificaţia avută de o situaţie dată pentru un observator dat constă în primul rând în efectul pe care aceasta îl are asupra înclinaţiilor sale comportamentale. Fiind un act interpretativ, „experienţa ca" poate desigur să fie greşită, ca atunci când - ca să luăm un exemplu extrem - un nebun simte că este ameninţat de toată lumea şi reacţionează în consecinţă.

Uneori două niveluri de semnificaţie diferite sunt experimentate în una şi aceeaşi situaţie; acest lucru se întâmplă când mintea religioasă experimentează evenimente care se petrec în istoria omului şi totodată mediază prezenţa şi lucrarea lui Dumnezeu. În experienţa

credinciosului, semnificația naturală a unei situații este subordonată semnificației religioase. Astfel, de pildă, profeții Vechiului Testament au văzut evenimentele istoriei lor contemporane atât ca interacțiuni între Israel şi celelalte popoare cât şi ca lucrare a lui Dumnezeu față propriul său popor ales - călăuzindu-l, conducându-l, disciplinându-l şi pedepsindu-l pentru a fi instrument al planului său.

În interpretarea profetică a istoriei consemnată în Vechiul Testament, evenimente care ar fi descrise de istoricul secular ca un rezultat al unor factori de ordin politic, economic, sociologic şi geografic sunt văzute ca fapte dintr-un dialog secular între Dumnezeu şi poporul său. Este important de observat că profeții nu formulau o filosofie a istoriei cu sensul de ipoteză aplicată retrospectiv la fapte, ci ei relatau propria experiență a evenimentelor care s-au petrecut.

Ei erau conştienți că trăiesc în mijlocul unei *Heilsgeschichte*, a unei „istorii a mântuirii". Ei l-au văzut pe Dumnezeu lucrând în lumea din jurul lor. De pildă, un binecunoscut comentariu vorbeşte despre vremea în care armata caldeeană ataca Ierusalimul: „În spatele rândurilor strânse ale oştirii caldeene [Ieremia] văzu întruchiparea lui Iahve luptând pentru aceştia şi împotriva propriului său popor"[29]. Profeții au trăit situațiile lor contemporane ca momente în care Dumnezeu era prezent în mod activ.

Acelaşi model epistemologic - interpretarea într-un anumit mod a unor evenimente care pot fi în sine interpretate în mod naturalistic sau în mod religios - se regă-

[29] John Skinner, *Prophecy and Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 1922, p. 261.

şeşte pe tot cuprinsul Noului Testament. Şi aici, povestea unui om, Isus din Nazaret, şi mişcării care a apărut datorită lui prezintă informaţii ambigue. Este posibil să-l vedem pur şi simplu ca pe un profet auto-proclamat care s-a băgat în treburile politice, s-a ciocnit cu preoţimea din Ierusalim şi trebuia să fie eliminat. Dar mai este posibil să-l vedem, alături de autorii Noului Testament, ca fiind Mesia lui Dumnezeu, cel în care lumea avea să-l vadă pe Fiul lui Dumnezeu locuind într-un trup omenesc şi pe care avea să-l vadă jertfindu-se pentru înnoirea omenirii. A-l vedea în acest fel înseamnă a împărtăşi credinţa sau acel mod de „experimentare ca" ce a dat naştere scrierilor neotestamentare[30].

Ideea de Dumnezeu ca *deus absconditus*, Dumnezeul ascuns, care se apropie de oameni sub ascunzişul întrupării pentru a păstra libertatea omului în relaţie cu sine însuşi se găseşte la Martin Luther şi este exprimată cu multă claritate de Pascal:

> Aşadar, nu era bine ca El să se manifeste într-un mod vizibil divin, putând astfel să convingă pe oricine; dar totodată nu era bine ca El să vină într-o taină atât de mare încât să nu fie cunoscut de cei care îl căutau în mod sincer. El a voit să se facă uşor de recunoscut pentru aceştia; şi astfel, voind să se arate nemijlocit celor care îl caută din toată inima şi să fie ascuns faţă de cei care fug de el din toată inima, El a potrivit în aşa fel cunoaşterea lui însuşi încât a trimis semne despre El însuşi ce pot fi văzute nu-

---

[30] Această perspectivă asupra naturii credinţei religioase este prezentată mai pe larg în cartea mea *Faith and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., ed. a II-a, 1966, cap. 5-6. Acest subiect şi multe altele referitoare la epistemologie sunt foarte bine discutate în Terence Penelhum, *Problems of Religious Knowledge*, Macmillan & Company Ltd., Londra, şi Herder & Herder, Inc., New York, 1971.

mai de cei ce îl caută. Este destulă lumină pentru cei ce doresc să vadă şi destul întuneric pentru cei ce au o înclinație contrară[31].

La nivel mai general, percepția religioasă din cadrul tradiției iudeo-creştine experimentează viața umană ca pe o situație totală în care oamenii au neîncetat de-a face cu Dumnezeu şi invers. Iar etica, care este inseparabilă de această credință, indică modul potrivit în care să te comporți într-o astfel de situație.

---

[31] *Pensées*, tr. W.F. Trotter, J.M. Dent & Sons Ltd., and New York: E P. Dutton & Co., Inc, Londra, 1932, No. 430, p. 118.

CAPITOLUL VI

EVIDENȚIALISM, FUNDAȚIONALISM ȘI CREDINȚĂ RAȚIONALĂ

Limitele dovezilor

Ne întoarcem acum la problema centrală referitoare la conceptul iudeo-creștin de Dumnezeu: Pe ce ne putem baza pentru a crede că există vreo ființă de acest fel?

În Capitolele II, III și IV am văzut că, prin argumente raționale ce pornesc de la premise universal acceptate, nu se poate stabili nici existența și nici nonexistența lui Dumnezeu. Am mai văzut că argumentele din care rezultă că teismul este mai probabil decât naturalismul sau că naturalismul este mai probabil decât teismul sunt fundamental defectuoase, din moment ce termenul „probabil" nu are un sens exact în acest context.

În pofida uriașelor eforturi intelectuale care au fost depuse în diferitele încercări de a demonstra existența lui Dumnezeu, concluzia că acesta este un fapt nedemonstrabil se potrivește nu numai cu perspectiva filosofică contemporană despre natură și despre limitele argumentelor logice, dar și cu perspectiva biblică despre cunoașterea lui Dumnezeu.

Filosofia recunoaște două căi prin care omul poate ajunge să cunoască ceea ce poate fi cunoscut. O cale (susținută de empirism) este prin experiență, iar cealaltă

(susținută de raționalism) este prin rațiune. Limita căii raționale este aceea că singurele adevăruri ce pot fi strict dovedite sunt cele analitice şi în cele din urmă tautologice. Nu putem să demonstrăm numai prin logică stările de fapt şi existența: acestea trebuie să fie cunoscute prin experiență. Faptul că doi şi cu doi fac patru poate fi certificat prin strictă demonstrație; dar faptul că noi trăim într-o lume de obiecte aflate în spațiu şi că există această masă şi acel stejar şi acei oameni nu poate fi cunoscut independent de simțuri. Într-adevăr, dacă experiența nu ne-ar furniza nimic nu am avea despre ce să raționăm. Acest lucru este la fel de valabil în religie pe cât este şi în alte domenii. Dumnezeu, dacă există, nu este o idee, ci o realitate din afara noastră; prin urmare, dacă ar fi să se facă cunoscut omului, va trebui să se manifeste cumva în cadrul experienței acestuia.

Această concluzie se aliniază revoltei contemporane împotriva supozițiilor raționaliste care au dominat o mare parte din filosofia occidentală începând cu Descartes. Descartes susținea că putem cunoaşte propriu-zis numai acele adevăruri care sunt evidente sau care pot fi atinse prin inferențe logice pornite de la premise evidente. Ideea încă populară potrivit căreia a şti înseamnă a putea să dovedeşti este o moştenire a acestei tradiții. Dezvoltând implicațiile acestui punct de plecare, Descartes a considerat realitatea lumii fizice şi a celorlalți oameni ca fiind lucruri ce rămân incerte până când au fost stabilite prin demonstrație strictă. Poate că, a sugerat el, experiența noastră senzorială este iluzorie. Poate – ca să ajungem la îndoiala absolută – există vreun demon malefic atotputernic care nu doar că ne înşeală simțurile dar se şi atinge de mințile noastre. Pentru a fi siguri că nu suntem com-

plet înşelaţi, ar trebui aşadar să ne îndoim de tot ce ne putem îndoi fără a antrena vreo contradicţie şi astfel să descoperim dacă mai rămâne ceva imun scepticismului nostru. Prin urmare, un astfel de lucru indubitabil este faptul că eu, cel care acum mă îndoiesc, exist: *cogito ergo sum* (gândesc, deci exist). Pornind de la această certitudine neclintită, Descartes a încercat să stabilească mai întâi existenţa lui Dumnezeu şi apoi, prin argumentul că Dumnezeu nu ar permite ca noi să fim înşelaţi, veridicitatea percepţiilor noastre senzoriale[1].

Una din dovezile carteziene ale existenţei lui Dumnezeu (argumentul ontologic) a fost discutată în Capitolul 2 şi i s-au putut observa lipsurile. Şi, într-adevăr, chiar dacă acest argument ar fi părut total convingător, tot nu ar fi fost o cale de ieşire din starea de îndoială carteziană auto-impusă. Deoarece posibilitatea ca „demonul malefic" să existe şi să aibă putere peste minţile noastre subminează orice dovadă, din moment ce acesta poate (influenţându-ne mintea) să ne facă să credem că un argument invalid este de fapt valid. Îndoiala radicală şi completă nu poate fi respinsă prin argumente raţionale, din moment ce aceasta include în orizontul ei chiar şi facultatea noastră raţională. Singurul mod de a scăpa de îndoiala radicală este de a nu-i cădea pradă încă de la început. În secolul actual, sub influenţa lui G. E. Moore (1873-1958) şi a altora, a început să câştige teren perspectiva potrivit căreia îndoiala carteziană, departe de a fi cea mai raţională metodă, este de fapt perversă şi iraţională. Este absurd, protestează Moore, să ne gândim că ar trebui să aducem dovezi pentru existenţa lumii în care trăim. Deoarece nimic nu este mai cert pentru noi decât

[1] Descartes, *Discurs asupra metodei* şi *Meditaţii*.

realitatea fizică a mediului înconjurător. Pornim de la o conştiinţă a lumii şi a celorlalţi oameni, iar această conştiinţă nu este susceptibilă la şi nici nu are nevoie de justificare filosofică[2].

S-a mai argumentat şi că atunci când îndoiala are un scop universal, aceasta îşi pierde orice sens. A te îndoi că un anumit obiect perceput este real înseamnă a te îndoi de faptul că acesta este tot atât de real cât alte obiecte sensibile pe care le experimentăm. „Este scaunul acela cu adevărat acolo?" înseamnă „Este oare acolo în acelaşi fel în care sunt masa şi celelalte scaune?" Dar ce înseamnă să te îndoieşti de toate lucrurile? O astfel de „îndoială" este lipsită de sens. Căci dacă nimic nu este real nu mai există nici un sens în care se poate spune că vreun lucru este ireal.

Formulând aceeaşi idee într-un mod puţin diferit: dacă cuvântul „real" are vreun sens pentru noi, trebuie să recunoaştem cazuri standard sau paradigmatice ale întrebuinţării sale corecte. Trebuie să putem indica un exemplu clar şi cert al unui lucru care este real. Ce altceva poate fi decât un obiect fizic obişnuit perceput de simţuri? Dar dacă mesele şi scaunele şi casele şi oamenii etc. sunt acceptate ca exemple paradigmatice de obiecte reale, atunci este o contradicţie să se afirme că întreaga lume alcătuită din mese şi scaune şi case şi oameni ar putea fi ireală. Acestea, prin definiţie, nu sunt ireale, fiindcă sunt

---

[2] Vezi articolele lui G. E. Moore, „The Refutation of Idealism", reed. în *Philosophical Studies*, Routledge & Kegan Paul , Londra, 1922; „A Defense of Common Sense", reed. în *Philosophical Papers*, The Macmillan Company, New York şi Allen & Unwin, Londra, 1959; şi *Some Main Problems of Philosophy*, The Macmillan Company, New York, şi Allen & Unwins, Londra,1953, cap. 1.

exemple tipice de lucruri pe care le înțelegem ca fiind reale.

A nega validitatea scepticismului filosofic referitor la simțuri nu înseamnă totuşi a nega faptul că există iluzii şi halucinații sau că există multe probleme filosofice, poate chiar inepuizabile, referitoare la percepția senzorială. Una este să se ştie că un anumit număr de informații senzoriale sunt adevărate şi alta să se descopere analiza filosofică corectă a acestor informații.

Acest raționament empiric se potriveşte cu presupunerile epistemologice neformulate ale Bibliei. Filosofii tradiției raționaliste, care susțin că a şti înseamnă a putea dovedi, au fost şocați să afle că în Biblie, care este fundamentul religiei occidentale, nu există nici o încercare de a demonstra existența lui Dumnezeu. În loc să-şi manifeste interesul pentru stabilirea realității lui Dumnezeu prin raționamente filosofice, Biblia consideră realitatea acestuia ca un lucru de la sine înțeles. Într-adevăr, pentru autorii biblici ar fi fost un lucru absurd să încerce să dovedească prin argumente logice că Dumnezeu există. Fiindcă ei erau convinşi că aveau deja de-a face cu el şi invers în toate activitățile vieții lor. Dumnezeu era văzut de ei ca o voință dinamică care interacționa cu propriile lor volițiuni; o realitate dată, care poate provoca deopotrivă o furtună nimicitoare şi o rază de soare binefăcătoare sau ura duşmanului şi prietenia aproapelui. Ei îl considerau pe Dumnezeu mai degrabă o realitate trăită decât o entitate dedusă logic. Autorii biblici erau (uneori, deşi fără îndoială nu mereu) la fel de conştienți că se află în prezența lui Dumnezeu pe cât erau de conştienți că trăiesc într-un mediu material. Este imposibil să le citeşti scrierile fără nici un grad de sensibilitate, fără să-ți dai

seama că pentru acești oameni Dumnezeu nu era o propoziție dintr-un silogism sau o idee abstractă acceptată de minte, ci realitatea care dădea sens vieții lor. Paginile lor răsună și vibrează de senzația prezenței lui Dumnezeu așa cum ar răsuna și vibra o clădire în urma pașilor unei ființe uriașe care trece prin ea. Ar fi un lucru tot atât de grav ca un soț să-și dorească o dovadă filosofică pentru existența soției și familiei sale care au o pondere atât de mare în configurarea sensului vieții sale pe cât de grav ar fi ca un om de credință să caute o dovadă a existenței lui Dumnezeu în prezența căruia este conștient că trăiește și se mișcă și își are ființa.

Este clar că, din punctul de vedere al unei credințe a cărei orientare este biblică, „dovezile teiste" sunt irelevante. Chiar dacă Dumnezeu ar putea fi dedus în mod valid din premise universal acceptate, acest fapt nu ar avea decât o valoare academică pentru oamenii care cred că se află într-o relație personală cu Dumnezeu și îl cunosc deja ca o prezență vie.

Credință rațională fără dovezi

Dacă, așadar, autorii biblici ar fi fost epistemologi moderni, ar fi susținut fără îndoială că pentru cei care sunt conștienți că trăiesc în prezența divină sau care percep anumite evenimente din istorie sau din propriile vieți ca manifestări ale prezenței lui Dumnezeu este în întregime rezonabil, rațional și potrivit să creadă din toată inima în realitatea lui Dumnezeu. Un astfel de empirism religios a fost prezent în mod implicit în literatură timp de mai multe secole și în mod explicit pe parcursul secolului XX. Această teorie a fost reformulată recent în

limbajul filosofic contemporan, în special de către Alvin Plantinga şi William Alston. Acest capitol se va folosi de contribuţiile lor (deşi fără a întrebuinţa procedeele tehnice formale ale acestora) integrându-le totodată într-un tablou mai cuprinzător.

Problema nu este dacă se poate stabili ca un fapt indubitabil şi recunoscut public că Dumnezeu (sau divinul sau transcendentul) există sau cel mai probabil există, ci dacă este raţional ca aceia care experiază unele dintre momentele vieţii în mod teist să creadă că Dumnezeu există şi să continue să trăiască pornind de la acest fundament.

Dar mai întâi trebuie să luăm în considerare credinţa raţională în general. „Credinţa" poate să însemne o propoziţie crezută sau poate fi definită ca un act sau o stare de credinţă. Acest cuvânt va fi folosit aici în ambele sensuri, deşi va trebui să fie limpede care este sensul indicat. Dar atunci când vorbim despre credinţa *raţională* ne referim sau ar trebui să ne referim întotdeauna la un act sau o stare raţională de credinţă. Căci, strict vorbind, nu propoziţiile, ci oamenii şi activităţile lor pot fi considerate raţionale sau iraţionale. Şi pare a fi evident, ba chiar o tautologie, că, pentru ca cineva să creadă în mod raţional *p*, acel cineva trebuie să aibă baze sau dovezi sau raţiuni adecvate pentru a susţine că *p* este adevărat. A crede *p* (dacă *p* are o oarecare importanţă) fără o bază sau dintr-un motiv clar nepotrivit, nu ar fi un act raţional. Şi astfel scepticul de secol nouăsprezece W. K. Clifford poate să afirme că „este o greşeală ca oricine, întotdeauna şi pretutindeni să creadă ceva bazându-se pe dovezi insuficiente"[3].

---

[3] W. K. Clifford, „The Ethics of Belief", în *Lectures and Essays*, Macmillan, Londra, 1897, p. 186.

Clifford vorbea despre *dovadă* [eng. „evidence"]. Totuşi, aceasta se dovedeşte a fi prea restrânsă pentru a constitui un fundament al credinței raționale. Ideea de dovadă presupune de obicei un gol între faptul sau grupul de fapte observate şi concluzia rezultată. Urmele de paşi sunt dovezi că cineva a trecut pe acolo, dar vederea directă a persoanei care trece prin acel loc nu reprezintă o dovadă a acelei persoane pentru observator, deşi relatarea celor văzute ar putea să fie o dovadă pentru altcineva. Un alt exemplu: dacă îmi țin mâna în fața ochilor este potrivit, rațional şi justificat să cred că îmi văd mâna. Dar cred oare acest lucru pe baza unei *dovezi*? Sigur că nu. Care ar fi dovada? Este experiența vizuală a unei forme rozalii, de genul celei pe care de obicei o numim mână, ataşată în câmpul meu vizual de o formă de genul celei pe care de obicei o numim braț – şi inferez eu oare de aici că îmi văd propria mână? Nu sunt conştient că aş face o astfel de inferență. Chiar dacă aş face acest lucru sau dacă l-aş face în mod inconştient, am putea astfel să cerem dovezile pornind de la care cred că în câmpul meu vizual se află această formă rozalie. Iar dacă dovada este faptul că o văd, am putea întreba – deja intrând într-o zonă tot mai absurdă – care sunt dovezile pornind de la care cred că o văd. La un moment dat trebuie să acceptăm că pur şi simplu am experiența pe care o am şi că este rațional, potrivit şi justificat să mă aflu într-o stare de credință ce reflectă această experiență. Astfel, vederea propriei mâini şi naşterea credinței că îmi văd mâna este un exemplu de credință rațională, fundamentat corect pe experiență şi care, totodată, nu se bazează pe dovezi în sensul obişnuit al cuvântului. Nu presupune de asemenea nici raționamente sau argumente, fiindcă aici nu

există nici o lipsă între premise şi concluzie pentru ca raţionamentul să o umple.

Aşadar, credinţele noastre perceptuale imediate contrazic principiul potrivit căruia întreaga credinţă raţională trebuie să se bazeze pe dovezi adecvate. Nu înseamnă că acestea sunt bazate pe dovezi inadecvate, ci mai degrabă că modelul dovadă→inferenţă→credinţă nu se aplică aici. Credinţele perceptuale obişnuite se nasc direct din experienţa noastră şi este întru totul potrivit şi raţional să ne formăm aceste credinţe astfel.

Credinţele perceptuale nu sunt deloc singurele exemple de credinţe susţinute raţional care nu sunt bazate pe dovezi. Alte tipuri de credinţă includ propoziţii evidente („există o lume"), adevăruri analitice („2+2=4") şi informaţii necontroversate din propria memorie („dimineaţă am luat micul dejun"), precum şi susţinerea unor credinţe incorigibile - de exemplu, credinţe care, dacă sunt afirmate cu sinceritate, nu pot fi greşite: „Acum sunt conştient" sau „Simt că mă doare falca". Aceste credinţe, pe care le căpătăm în mod direct şi nu ca un rezultat al inferenţei, sunt deseori considerate de bază sau fundamentale. Sunt credinţe ce pot fi susţinute în mod raţional în circumstanţe potrivite, fiind bazate pe şi justificate de acele circumstanţe. Ideea potrivit căreia structurile noastre de credinţe sunt şi trebuie să fie construite pornind de la astfel de credinţe de bază poartă denumirea de *fundaţionalism,* deşi cititorul trebuie să nu uite că acest termen nu este întotdeauna folosit exact cu acest sens.

Putem aşadar să reformulăm principiul lui Clifford nu, pur şi simplu, în termeni de dovezi, ci, la un nivel mai larg, în termeni de raţiuni: Pentru credinţele noastre ar trebui întotdeauna să avem fie fundamente experienţiale potrivite, fie raţiuni suficiente. Fundaţionalismul

mai spune că aceste „rațiuni suficiente" vor trebui în cele din urmă să apeleze la premise care sunt fundamentale în sensul în care nu sunt derivate din alte premise.

Diferitele tipuri de credințe fundamentale enumerate mai sus se împart în două categorii. Una constă în propoziții evidente și propoziții analitice. Credința în acestea rezultă direct din înțelegerea lor; ele pot să fie fundamentale pentru oricine. În aceste cazuri, diferențele dintre experiențele oamenilor nu le afectează statutul. Însă în cazul credințelor perceptuale, al celor incorigibile și al celor bazate pe memorie, precum și în cel al credințelor religioase, experiența individului (și a comunității) este de maximă importanță. Aceste credințe reflectă experiența și, ca atare, experiența este unică pentru fiecare individ. Și astfel, pentru ca o astfel de credință să fie fundamentală ea trebuie să fie fundamentală *pentru* cineva. Deoarece caracterul fundamental al acestor credințe se află într-un raport direct cu gama experiențelor sau, în limbaj cibernetic, a informațiilor celui ce crede. Desigur, experiențele noastre de multe ori se suprapun: cu toții vedem același copac și credem că există pe baza propriei noastre experiențe. Dar, pentru această a doua categorie de credințe, este în continuare valabil că ceea ce pentru *mine* este fundamental depinde de conținutul experienței *mele*. Aici ne interesează în principal această a doua categorie de credințe fundamentale, în special credința perceptuală, fiindcă aceasta este cea care prilejuiește principalele analogii și disanalogii cu credința religioasă.

Credința perceptuală este așadar fundamentală prin faptul că nu provine din alte credințe, ci este direct bazată pe experiența noastră. Dar este evident că nu orice

experiență poate justifica o credință de bază, astfel încât să manifeste, în cuvintele lui Plantinga, un caracter fundamental adecvat. Experiența trebuie să fie relevantă pentru credință în felul în care credința reflectă şi se bazează în mod adecvat pe experiență. În plus, a conchide că o credință *este* fundamentală în mod adecvat tot nu înseamnă a-i stabili adevărul. De pildă, credințele bazate pe percepția senzorială, deşi sunt fundamentale şi sunt susținute în mod adecvat şi justificat, pot totuşi să fie greşite, fiindcă există halucinații, miraje şi reprezentări greşite. Tot aşa şi credințele bazate pe memorie care, oricât de necontroversate ar fi, pot fi şi ele greşite. Astfel, întrebarea dacă o anumită credință este fundamentală pentru cineva nu este identică cu întrebarea dacă aceasta este *adecvat* fundamentală pentru acea persoană, iar aceasta la rândul ei nu este identică cu întrebarea dacă propoziția crezută este *adevărată*.

Cum să stabilim astfel că o credință adecvat fundamentală - una pe care suntem rațional îndreptățiți să o susținem - este de fapt adevărată? De pildă, cum stabilim adevărul credinței perceptuale că tu vezi mâna pe care o ții înaintea ochilor? Răspunsul imediat este de a verifica într-un mod evident şi familiar. Ai putea să-ți întorci mâna, să o depărtezi, să dai din degete şi aşa mai departe, şi astfel să te asiguri că este într-adevăr mâna ta. Dar aceste metode de verificare presupun o credință şi mai fundamentală în temeinicia generală a propriilor simțuri. Căci raportarea unui anumit moment de experiență la alte momente cu rol de confirmare sau de infirmare nu ne ajută decât dacă presupunem că experiența noastră senzorială este în general veridică, chiar dacă uneori este supusă greşelii. Şi astfel se pune marea întrebare: De unde ştim că întregul câmp al experiențelor

senzoriale nu este o iluzie – că nu este alcătuit decât din stările noastre subiective de conştiinţă? Răspunsul pare să fie acela că nu putem stabili acest lucru într-un mod noncircular, dar că este cu toate acestea raţional ca noi să îl presupunem şi să trăim pornind de la acest fundament; şi că, într-adevăr, ar fi de-a dreptul iraţional dacă nu am face astfel. Cu alte cuvinte, am ajuns aici la ceva care este pentru noi cu adevărat fundamental, ceva pe care nu trebuie decât să-l acceptăm ca fiind baza atât a judecăţilor despre caracterul veridic sau iluzoriu al percepţiilor particulare, cât şi a gândirii şi acţiunilor noastre în general.

Suntem astfel nevoiţi să facem deosebire între credinţele perceptuale particulare (precum credinţa că o persoană vede înaintea sa un copac) şi credinţa noastră generală în caracterul mai degrabă veridic decât iluzoriu al experienţei senzoriale. Cea de-a doua credinţă echivalează cu presupoziţia că există o lume reală din care facem parte şi care ne influenţează prin organele noastre senzoriale. Astfel, dacă considerăm *fundamentale* credinţe precum „Văd înaintea mea un copac" (cu implicaţia sa imediată că „Acolo se află un copac"), ar fi de folos să avem un alt termen pentru fundamentul mai adânc pe care se sprijină toate credinţele de acest fel, şi anume presupunerea noastră generală potrivit căreia prin intermediul simţurilor noastre ne aflăm în interacţiune cu un mediu de ordin fizic real. Să numim această ultimă credinţă *fundaţională*.

Credinţa fundaţională într-un mediu real de care suntem conştienţi prin experienţa senzorială este de obicei o presupoziţie neafirmată a credinţelor noastre perceptuale particulare. Nu devine explicită decât atunci

când este adusă în discuție, această discuție fiind de tip filosofic. Astfel, așa cum am văzut, Descartes s-a îndoit, printr-un experiment de gândire, de existența tuturor celorlalte lucruri în afară de propria sa conștiință; apoi a început să se convingă, după cum a presupus, pornind de la această îndoială. George Berkeley a susținut că lumea materială nu există decât în conștiință, în conștiința noastră și a lui Dumnezeu. *Solipsismul* este teoria potrivit căreia numai eu exist și că lumea și ceilalți oameni sunt modificări ale propriei mele conștiințe - deși nu este clar dacă vreo persoană în toate mințile a crezut vreodată cu seriozitate în acest lucru. Nu există nici un criteriu de realitate la care poate face apel și, în plus, așa cum a arătat David Hume, nu avem de fapt opțiunea de a ne îndoi de realitatea lumii în care trăim, fiindcă natura „a considerat-o fără îndoială o chestiune de prea mare importanță pentru a fi încredințată raționamentelor și speculațiilor noastre incerte. Am putea foarte bine să ne întrebăm care sunt cauzele care ne împing să credem în existența corpului [adică a materiei], însă este inutil să ne întrebăm dacă există sau nu corp. Acesta este un punct pe care trebuie să-l acceptăm ca atare în toate raționamentele noastre"[4].

Credințe religioase fundamentale

Această distincție între credințele de bază, ce nemijlocit experiența noastră, și credința fundațională mai adâncă pe care acestea o presupun, se aplică și în sfera religiei. În corespondență cu credința fundațională în

---

[4] David Hume, *Treaties,* I. 4. 2, ed. Selby-Bigge, Clarendon Press, Oxford, 1896, pp. 187-88.

realitatea lumii fizice, de care suntem conştienţi în experienţa senzorială, se află credinţa fundaţională în realitatea divinului, de care suntem conştienţi în experienţa religioasă. Iar în corespondenţă cu credinţele senzoriale particulare, precum „Văd înaintea mea un copac", se află credinţele particulare ce reflectă momente sau secvenţe de experienţă religioasă, precum „Sunt conştient în această situaţie că mă aflu în prezenţa lui Dumnezeu". Însă distincţia dintre credinţele de bază sau fundamentale şi cele fundaţionale este mai importantă în raport cu religia decât cu experienţa senzorială. Căci în timp ce credinţa fundaţională în lumea materială nu poate fi pusă la îndoială în mod artificial, credinţa fundaţională echivalentă în realitatea sau în realităţile transcendente poate fi şi este pusă serios la îndoială.

Ne vom întoarce la această diferenţă majoră şi la diferenţele mult mai specifice ce o alcătuiesc în secţiunea următoare. Acum ne vom concentra asupra credinţelor religioase particulare care apar sub auspiciile acelei convingeri fundaţionale. William Alston le numeşte „credinţe-M" („M" de la manifestare). Unele dintre exemplele de credinţe-M oferite de acestea credinţele „că Dumnezeu îi vorbeşte [unui credincios], aducându-i mângâiere, întărindu-l, luminându-l, îmbărbătându-l, călăuzindu-l, vărsându-şi iubirea sau bucuria în el, ţinându-l în viaţă"[5]. Mai putem adăuga credinţe ce reflectă sentimentul prezenţei lui Dumnezeu în momente speciale de bucurie, de încercare sau de necaz, sau prin medierea liturghiei sau reprezentanţilor Bisericii, sau prin frumuseţea şi măreţia

---

[5] William Alston, „Religious Experience as a Ground of Religious Belief", în *Religious Experience and Religious Belief*, eds. Joseph Runzo şi Craig Ihara, University Press of America, Benham, Md., 1987, pp. 32-33.

naturii. Datorită caracterului lor rar şi exotic, Alston preferă să nu aducă în discuţie experienţele copleşitor de puternice ale prezenţei divine şi viziunile uimitoare pomenite de mistici. Însă acestea sunt totuşi o parte importantă din spectrul continuu ce porneşte de la momentele estompate şi spasmodice ale experienţei religioase, ce subliniază viaţa obişnuită a credinciosului, trece prin „experienţele înalte" care sunt avute de mulţi oameni, şi ajunge la experienţele extraordinare ale misticilor clasici şi la experienţele paradigmatice ale figurilor biblice (în cazul scripturilor iudeo-creştine, profeţii care aud cuvântul lui Dumnezeu sau apostolii care îl văd în Isus pe Cristos). Acest spectru străbate diferitele curente istorice de experienţă religioasă la care credincioşii individuali participă, de care sunt formaţi, la care contribuie şi de care sunt încurajaţi şi întăriţi în credinţa lor.

Credinţele religioase bazate pe astfel de experienţe-M sunt fundamentale prin faptul că nu provin din alte credinţe doveditoare, ci reflectă direct propria noastră experienţă religioasă. Alvin Plantinga susţine că acestea sunt *adecvat* fundamentale. Adică, pentru persoanele religioase, este la fel de raţional să susţină aceste credinţe pe cât de raţional este pentru noi toţi să ne susţinem credinţele perceptuale de bază. El atribuie această poziţie reformatorilor de secol şaisprezece, în special Jean Calvin; dar, în esenţă, este vorba de traducerea presupoziţiei biblice în termeni filosofici. Adică, pe baza experienţei lor religioase intense, pentru Moise şi pentru Isus era la fel de raţional să creadă în realitatea lui Dumnezeu pe cât era de raţional să creadă în realitatea Muntelui Sinai sau a Muntelui Măslinilor.

Este important de observat că astfel de credinţe, deşi nu provin din alte credinţe, nu totuşi sunt neîntemeiate.

Ele sunt bazate pe și justificate de situația experiențială în care au apărut. Plantinga spune:

> Să presupunem că luăm în considerare credințe perceptuale, credințe ale memoriei și credințe ce atribuie stări mentale altor persoane, credințe precum:
>
> Văd un copac,
> Azi dimineață am luat micul dejun și
> Acea persoană suferă de durere.
>
> Deși credințele de acest fel sunt de obicei înțelese ca fiind fundamentale, ar fi o greșeală să le considerăm *neîntemeiate*. Având o experiență de un anumit fel, cred că percep un copac. De obicei, nu susțin această credință pe baza altor credințe; dar, cu toate acestea, ea nu este neîntemeiată. . . . Am putea spune, dacă dorim, că această experiență este ceea ce mă îndreptățește să susțin [această credință]; aceasta este *temeiul* îndreptățirii mele și, prin extensie, temeiul credinței înseși[6].

Apoi, Plantinga aplică acest principiu la credințele religioase:

> S-ar putea afirma lucruri asemănătoare și despre credința în Dumnezeu. Când reformatorii susțin că această credință este adecvat fundamentală nu vor să spună că nu există nici o circumstanță justificatoare pentru aceasta sau că este în acest sens neîntemeiată sau gratuită. Dimpotrivă. Calvin susține că Dumnezeu „se revelează și se arată zilnic în întreaga lucrare a universului", iar arta divină „se revelează în diversitatea nenumărată și totuși distinctă și bine rânduită a oștirii cerești". Dumnezeu ne-a creat astfel

[6] „Reason and Belief in God", în *Faith and Rationality*, eds. Alvin Plantinga și Nicholas Wolterstorff, University of Notre Dame Press, Notre Dame și New York, 1983, pp. 78-91.

încât avem o tendință sau o dispoziție de a vede lucrarea mâinilor sale în lumea din jurul nostru. Mai exact, există în noi o dispoziție de a crede propoziții de genul *această floare a fost creată de Dumnezeu* sau *acest mare și complex univers a fost creat de Dumnezeu* atunci când privim o floare sau ne gândim la marile întinderi ale universului[7].

Cei care cred în Dumnezeu pe baza experienței lor religioase - experiențe care înțeleg că reprezintă iubirea, îndurarea, voința, prezența etc. lui Dumnezeu - sunt îndreptățiți rațional să creadă astfel.

Credința religioasă fundațională

Argumentul în favoarea caracterului fundamental adecvat al acelor credințe religioase care sunt întemeiate pe experiențele religioase trebuie să se aplice nu doar în cazul credințelor creştine, dar şi în cazul celor iudaice, islamice, hinduse, buddhiste ş.a.m.d. (Din acest motiv am folosit termeni precum divinul sau transcendentul, alături de termenul specific monoteist Dumnezeu - buddhiştii şi hinduşii advaitini, de pildă, nu ar fi de acord ca problema religioasă centrală să se învârte în jurul întrebării dacă există sau nu o divinitate personală.) Datorită diferențelor semnificative dintre anumite credințe ale acestor tradiții şi a posibilității ca unele dintre aceste credințe să fie adevărate şi altele false sau că unele sunt mai adevărate decât altele, trebuie să facem deosebire între convingerea fundațională potrivit căreia experiența religioasă nu este iluzorie ca atare şi *in toto*, şi credințele mult mai particulare care apar din anumite forme ale experienței religioase. Această distincție pro-

---

[7] *Ibid.*, p. 80.

duce un „spațiu logic" pentru teorii ale pluralismului religios (care sunt discutate în Capitolul IX), pentru dialogul dintre religii şi pentru critica religioasă şi disputele doctrinare. Recunoaşte de asemenea adâncimea şi seriozitatea scepticismului modern, care merge dincolo de investigarea momentelor particulare ale experienței religioase, către respingerea caracterului cognitiv al experienței religioase în general.

Credințele religioase pot fi puse în discuție la două niveluri. La un anumit nivel, o credință particulară este pusă în discuție fiindcă nu se potriveşte cu alte credințe religioase particulare. De pildă, credința lui Jim Jones că a primit porunca divină de a-şi împinge adepții să se sinucidă în masă în Jonestown, în 1978, se află în contradicție cu credința că Dumnezeu este blând şi iubitor. Sau disputele, mult mai cuprinzătoare, dintre adepții diferitelor religii - dispute care pun problema dacă Realitatea Supremă este personală sau nonpersonală, dacă universul a fost creat *ex nihilo* sau este o emanație sau este etern, dacă ființele umane sunt reîncarnate ş.a.m.d. Adepții religiei A resping unele dintre credințele religiei B fiindcă nu se potrivesc cu propriile credințe de tip A. aceste controverse, conduse cu acceptarea comună a convingerii fundaționale potrivit căreia experiența religioasă constituie o conştientizare a unei Realități divine transcendente, ridică probleme dificile de care ne vom ocupa în Capitolul IX.

Al doilea nivel, care este mai adânc, pune în discuție credința fundațională în realitatea lui Dumnezeu / a divinului / a Transcendenței. Aceasta nu este o punere în discuție religioasă a unei credințe religioase particulare, ci o punere în discuție nonreligioasă sau antireligioasă

a credinței religioase ca atare. Este astfel analoagă din punct de vedere formal cu îndoiala filosofică în raport cu realitatea lumii materiale sau cu validitatea generală a experienței senzoriale. Însă paralela se termină aici. Deoarece, aşa cum am observat deja, credința în realitatea Transcendenței este deschisă unor discuții mult mai serioase decât îndoiala pur teoretică pe care unii filosofi au întreținut-o cu privire la realitatea lumii materiale. În consecință, nu este suficient ca apărarea credinței fundaționale religioase să se facă prin trimiterea la analogia formală pe care aceasta o are cu credința fundațională perceptuală. Există diferențe importante care sugerează că, deşi este rezonabil ca credința fundațională în lumea fizică să fie un lucru de la sine înțeles, este mai puțin rezonabil sau nu este deloc rezonabil ca credința fundațională religioasă să fie un lucru de la sine înțeles. Căci deşi nu avem nici un fundament pentru a ne îndoi de existența materiei, am putea avea motive serioase ca să ne îndoim de realitatea celor divine.

William Alston a stabilit modul în care experiența religioasă diferă de experiența senzorială. O diferență majoră este aceea că experiența religioasă nu este o caracteristică universală a ființelor umane, în timp ce experiența senzorială este. Toată lumea este înzestrată cu şi nu poate trăi fără credințe despre mediul înconjurător. Totuşi, nu toată lumea are sau aparent nu are nevoie de credințe despre cele divine. Experiența religioasă şi credințele care o reflectă par să fie adaosuri opționale, neesențiale pentru supraviețuirea şi dezvoltarea omului.

O a doua diferență este aceea că „toate ființele adulte normale, indiferent de cultura lor, folosesc în esență aceeaşi schemă conceptuală în obiectivizarea experienței lor

senzoriale"[8], în timp ce oamenii religioşi sunt împărțiți în grupuri ce concep divinul în moduri foarte diferite. Unii cred în Sfânta Treime, unii în Adonai, unii în Allah, unii în Vişnu, unii în Şiva, iar alții în Brahman sau Dao sau Dharmakaya nonpersonal ş.a.m.d. Astfel, în timp ce experiența senzorială este în general uniformă pe tot cuprinsul neamului omenesc, experiența religioasă capătă diferite forme în interiorul culturilor religioase. Acest lucru sugerează că ar putea să fie mai degrabă o creație umană variabilă cultural de care într-o bună zi nu vom mai avea nevoie, decât un tip de experiență ce ne este impusă de un mediu obiectiv.

O a treia diferență este aceea (aşa cum am văzut mai sus) că credințele particulare bazate pe percepția senzorială pot fi verificate prin observație. De pildă, dacă crezi că vezi un copac, acest lucru poate fi confirmat sau infirmat de alte experiențe senzoriale şi totodată de experiența altora. Problema poate fi de obicei rezolvată spre satisfacția comunității umane - având întotdeauna în vedere încrederea generală pe care o acordăm de obicei experienței senzoriale. Dar în cazul experienței religioase nu există metode de verificare general acceptate. Când cineva susține că a avut experiența manifestării prezenței lui Dumnezeu nu există nici o modalitate acceptată prin care alții pot confirma că aşa stau lucrurile. Unii vor fi predispuşi să accepte această mărturie, în timp ce alții - o mare majoritate în Occidentul nostru modern secularizat - vor simpatiza cu observația lui Thomas Hobbes potrivit căreia când cineva îmi spune că Dumnezeu i-a vorbit în vis „ . . . nu înseamnă altceva decât a spune că acesta

[8] Alston, „„Religious Experience as a Ground of Religious Belief", p. 44.

l-a visat pe Dumnezeu vorbindu-i"[9]. O reacție sceptică față de o anumită mărturie a unei experiențe religioase va exprima de multe ori un scepticism general față de experiența religioasă ca atare.

Efectul cumulativ al acestor diferențe este acela de a genera o îndoială reală, și nu doar o îndoială specific filosofică, despre credința religioasă fundațională într-o Realitate divină al cărei răspuns cognitiv este experiența religioasă umană. Căutând să contracareze efectul acestor diferențe, Alston spune că presupusul obiect al experienței religioase (care în discuția sa îl consideră a fi Dumnezeul personal) ar putea foarte bine să se deosebească de presupusul obiect al experienței senzoriale, adică lumea fizică, într-un fel care generează exact aceste diferențe la modul cel mai firesc și legitim:

> Să presupunem că (a) Dumnezeu este prea diferit de ființele create, prea „cu totul altul", pentru ca noi să vedem vreo regularitate a comportamentului Său. Să mai presupunem că (b), din același motiv, nu putem să-l surprindem pe Dumnezeu decât la nivelul cel mai vag, cel mai schematic și cel mai nesigur. În fine, să presupunem că (c) Dumnezeu a hotărât că ființa umană va fi conștientă de prezența Sa într-un mod clar și indubitabil numai când sunt satisfăcute anumite condiții speciale și dificile[10].

Primul dintre aceste trei puncte ne sugerează de ce nu putem verifica presupusa activitate divină așa cum putem verifica comportamentul materiei. Căci în măsura în care înțelegem funcționarea lumii naturale putem învăța să anticipăm schimbările care se petrec în aceasta. În schimb, din moment ce nu înțelegem natura infinită a

---

[9] *Leviathan*, Cap. 32.

[10] Alston, „Religious Experience as a Ground of Religious Belief", p. 47.

lui Dumnezeu nu ne putem aştepta să anticipăm ce formă va lua activitatea divină. Al doilea punct sugerează de ce grupuri diferite de oameni au ajuns să-l conceapă şi să-l experieze pe Dumnezeu în moduri atât de diferite. O cauză ar putea fi (aşa cum argumentez în Capitolul IX) faptul că elementul cognitiv uman variabil produce în mod natural diferențe semnificative în conştientizarea divinului. Iar al treilea punct explică de ce unii oameni participă şi alți oameni nu participă la unul din curentele experienței religioase. Căci dacă nu suntem obligați să fim conştienți de existența lui Dumnezeu, dar suntem liberi din punct de vedere cognitiv în raport cu Creatorul nostru, nu este surprinzător că la un moment dat unii sunt iar alții nu sunt conştienți de Dumnezeu. (Vezi discuția despre libertatea cognitivă în raport cu Dumnezeu şi ideea de distanță epistemică la pag. 64-65.) Aceste considerații, formulate de Alston în temeni teişti, pot avea o expresie analoagă în termeni religioşi nonteişti.

Este astfel posibil ca experiența religioasă să se deosebească de cea senzorială exact în felul în care ar trebui, având în vedere diferențele fundamentale dintre obiectele lor. Aşadar, aceste diferențe nu constituie, în ele însele, un motiv pentru a nega că experiența religioasă ar putea fi un răspuns cognitiv la o realitate divină transcendentă.

Riscul credinței

Această concluzie pare până acum să fie validă. Adică cei care participă la unul din marile curente istorice de experiență religioasă, acceptând corpul de credințe în care este reflectată şi trăind pe această bază, nu pot fi acuzați de iraționalitate. Aceştia, în formularea lui Plantinga, nu

încalcă nici o datorie epistemică sau formează o structură intelectuală defectuoasă, ci se află exact în limitele drepturilor lor epistemice. Cu toate acestea, ei își asumă un profund risc epistemic – un risc pe care nu este rațional să îl asume, dar de care ar trebui să fie conștienți.

Credința religioasă și necredința se petrec într-o situație de ambiguitate. În capitolele II și III am văzut că principalele argumente teiste și antiteiste sunt neconcludente. Este posibil să gândim și să avem o experiență a universului, cu noi înșine făcând parte din el, atât în termeni religioși cât și în termeni naturaliști. Pentru cei care uneori au experiențe religioase, poate fi perfect rațional să formeze credințe ce reflectă acest tip de experiență. Totodată, pentru cei care *nu* participă la domeniul experienței religioase, este tot atât de rațional să nu susțină astfel de credințe și să presupună că aceste experiențe sunt simple proiecții ale dorințelor și idealurilor umane. (Este posibil de asemenea ca unii care au avut o experiență religioasă să o respingă ca fiind iluzorie. Iar, pe de altă parte, unii care nu au avut astfel de experiențe ar putea uneori să fie atât de impresionați de viețile credincioșilor remarcabili încât și ei ajung să creadă în realitatea divinului.)

Totuși, o altă caracteristică a situației noastre (așa cum voi susține mai pe larg în Capitolul VIII) este acea că dacă universul este, până la urmă, structurat în mod religios, acest lucru va fi confirmat în interiorul experienței noastre. Cu alte cuvinte, ne confruntăm cu o stare de fapt care în momentul de față este învelită în ambiguitate, astfel încât atât credința cât și necredința presupun acum riscul unei erori profunde. Credinciosul riscă posibilitatea de a se înșela și de a trăi astfel într-o stare de auto-

amăgire. Iar necredinciosul riscă posibilitatea excluderii celei mai valoroase dintre toate realitățile.

Să ne îndreptăm atenția acum către credinciosul care recunoaşte ambiguitatea religioasă prezentă a universului. O astfel de persoană ar putea găsi o justificare pentru asumarea unui astfel de risc într-o revizuire a argumentului „dreptului de a crede" al lui William James. Am aruncat o privire asupra versiunii lui James la acest argument în ultimul capitol şi am ajuns la concluzia că, în forma pe care o are, este mult prea permisiv. Singurul temei pentru credință oferit de James este înclinația sau dorința de a crede. El susține că dacă avem o astfel de înclinație, suntem îndreptățiți să credem în consecință. Însă acest lucru ar valida orice credință pe care oamenii au înclinația să o susțină, atât timp cât nu poate fi nici confirmată şi nici infirmată. În lumina discuției de mai sus, experiența religioasă oferă o justificare mai acceptabilă. Să reformulăm aşadar argumentul lui James după cum urmează. Problema practică este dacă să credem sau nu că experiența noastră religioasă este o conştientizare autentică a celor divine. Am văzut că, din punct de vedere rațional, putem fie să ne încredem, fie să nu ne încredem în această experiență. Ambele opțiuni antrenează consecințe importante. Căci, dacă necredința se dovedeşte a fi o eroare, riscăm să pierdem un mare bine, ba chiar cel mai mare bine, iar dacă credința se dovedeşte a fi o eroare, cădem pradă celei mai jalnice iluzii. Dat fiind această alegere, James ar susține, în mod întemeiat, că avem dreptul să alegem de unii singuri. Oamenii sunt astfel îndreptățiți să susțină credințe care sunt întemeiate fie numai pe experiența lor religioasă, fie pe experiența tradiției istorice căreia îi aparținem aceasta fiind la rândul

ei confirmată de experienţa lor religioasă de mai mică intensitate şi cuprindere.

Desigur, opţiunile ar putea să nu fie chiar atât de finale, cum uneori James pare să presupună şi cum Pascal cu siguranţă a presupus (vezi p. 59), adică să conducă la câştigul sau la pierderea eternă. Dacă universul este structurat în mod religios, astfel încât, în cele din urmă, va deveni un fapt evident pentru toată lumea, este destul de probabil ca toţi oamenii să se orienteze până la urmă către Realitatea divină - sau, în limbaj teologic tradiţional, să atingă viaţa veşnică. Pierderea celui mai „mare bine, ba chiar cel mai mare bine" nu va fi atunci decât temporară, chiar dacă poate va dura pentru restul vieţii de pe acest pământ. În acest caz, ceea ce necredinciosul pierde acum este binele prezent al unei relaţii conştiente cu Realitatea divină şi o viaţă trăită în această relaţie. Dar trebuie să adăugăm că, în situaţia noastră prezentă caracterizată de ambiguitate, credinciosul se supune unui pericol la fel de mare. Căci dacă de fapt greşeşte, credinciosul a căzut pradă josniciei de a nu se confrunta cu realitatea dură a situaţiei noastre umane şi de a îmbrăţişa în schimb o iluzie consolatoare. Se pare că noi, ca fiinţe finite şi ignorante, ne aflăm într-un univers care invită credinţa religioasă şi totodată ne pune în faţa posibilităţii ca această invitaţie să fie o decepţie!

CAPITOLUL VII

PROBLEME ALE LIMBAJULUI RELIGIOS

Particularitatea limbajului religios

Activitatea contemporană din domeniul filosofiei religiei s-a axat în mare măsură asupra problemelor create de utilizarea strict religioasă a limbajului. Discuţiile sunt în general centrate în jurul a două probleme principale. Prima, care se întâlneşte la gânditorii medievali şi care acum este investigată prin intermediul unor noi tehnici filosofice, se referă la sensul special pe care termenii descriptivi îl deţin atunci când sunt folosiţi cu referire la Dumnezeu. Iar a doua problemă, care tot o istorie îndelungată are, dar care a primit o nouă precizie şi impunere datorită filosofiei analitice, se referă la funcţia de bază a limbajului religios.

În particular vorbind, oare expresiile religioase care au formă de afirmaţii factuale (precum „Dumnezeu iubeşte omenirea") se referă la un anumit fapt - religios, nu ştiinţific - sau îndeplinesc o cu totul altă funcţie? Aceste probleme vor fi discutate în ordinea în care au fost amintite mai sus.

Este evident că mulţi sau poate chiar toţi termenii care sunt folosiţi în discursul religios cu referire la Dumnezeu au un sens special, diferit de sensul pe care îl au în

limbajul obişnuit. De pildă, atunci când se spune „Mare este Domnul...", nu se înţelege că Dumnezeu ocupă un volum mare de spaţiu; când se spune că „Domnul i-a vorbit lui Iosua", nu se înţelege că Dumnezeu are un trup fizic cu organ al vorbirii prin intermediul căruia a pus în mişcare unde sonore care au ajuns la timpanele lui Iosua. Şi când se spune că Dumnezeu este bun, nu se înţelege că există valori morale independente de natura divină, în raport cu care Dumnezeu poate fi judecat ca fiind bun; şi nici nu înseamnă că este supus (aşa cum se întâmplă de obicei cu fiinţele umane) ispitelor dar că reuşeşte să le depăşească. Este clar că s-a petrecut o schimbare de sens a acestor cuvinte prin trecerea de la înţelesul secular la cel teologic. Este totodată clar că în toate cazurile în care un cuvânt apare atât în contextul secular cât şi în cel teologic, sensul secular are întâietate prin faptul că acolo s-a dezvoltat prima dată şi astfel a determinat definiţia cuvântului. Sensul pe care îl are un astfel de termen când este folosit cu referire la Dumnezeu este o adaptare a înţelesului său secular. În consecinţă, deşi sensul obişnuit, cotidian al unor cuvinte ca „bun", „iubitor", „iartă", „porunceşte", „aude", „vorbeşte", „voieşte" este relativ neproblematic, aceiaşi termeni, când sunt folosiţi cu referire la Dumnezeu, ridică o serie întreagă de probleme. Ca să luăm un singur exemplu, cuvântul iubire (fie *eros* sau *agape*) este exprimat de obicei în declaraţii de iubire şi într-o gamă de acţiuni ce se întinde de la actul iubirii până la diferitele forme de grijă practică şi sacrificială. Dar se spune că Dumnezeu este „fără trup, părţi sau pasiuni". Aşadar, s-ar părea că nu are o întindere spaţială sau prezenţă trupească prin care să exprime iubire. Dar ce este iubirea descărnată şi cum putem

şti că există? Acelaşi tip de întrebări se pot pune şi legat de celălalt tip de atribute divine.

Doctrina analogiei (Aquino)

Marii gânditori scolastici erau conştienţi de această problemă şi au dezvoltat ideea de analogie pentru a o întâmpina. Doctrina „predicaţiei analogice" întâlnite la Aquino[1] şi la comentatorul său Cajetan[2], şi apoi supusă unor elaborări şi critici din perioada modernă, este un subiect prea complex pentru a fi discutat în detaliu în cadrul acestei cărţi. Cu toate acestea, ideea de bază a lui Aquino nu este greu de înţeles. El spune că atunci când un cuvânt, precum „bun", este folosit atât cu referire la o fiinţă creată cât şi cu referire la Dumnezeu nu este utilizat în mod univoc (adică cu exact acelaşi sens) în ambele cazuri. Dumnezeu nu este bun exact în acelaşi sens în care fiinţele umane ar putea fi bune. Şi, pe de altă parte, când ne referim la Dumnezeu şi la om, nu folosim epitetul „bun" în mod echivoc (adică cu sensuri complet diferite şi separate), aşa cum cuvântul „broască" se referă la animalul amfibiu cât şi la încuietoarea de la uşă. Există o legătură clară între bunătatea lui Dumnezeu şi cea a omului, reflectând faptul că Dumnezeu l-a creat pe om.

Aşadar, după părerea lui Aquino, cuvântul „bun" nu este folosit cu referire la creator şi creatură nici în mod univoc şi nici în mod echivoc, ci în mod analogic. Sensul acestui lucru îl vom înţelege dacă vom face apel mai întâi la o analogie „în jos", de la om la o formă infe-

---

[1] *Summa Theologica*, I, 13, 5; *Summa Contra Gentiles*, 1, 28-34.

[2] Thomas De Vio, Cardinalul Cajetan, *The Analogy of Names*, 1506, Duquesne University Press, ed. a II-a, Pittsburgh, Pa., 1959).

rioară de viață. Uneori spunem despre câini că sunt animale credincioase, aceeaşi descriere putând să o folosim şi cu referire la om. Folosim acelaşi cuvânt în ambele cazuri datorită unei asemănări între o anumită calitate manifestată în comportamentul câinelui şi adeziunea voluntară neclintită față de o persoană sau o cauză pe care, la o ființă umană o numim, credință sau loialitate. Datorită acestei asemănări noi nu folosim cuvântul „credincios" în mod echivoc (cu sensuri total diferite). Dar, pe de altă parte, între atitudinea unui câine şi cea a unui om există o imensă diferență calitativă. Una este nesfârşit superioară față de cealaltă în ceea ce priveşte deliberarea responsabilă şi conştientă, precum şi în ceea ce priveşte raportarea atitudinilor la anumite țeluri morale. Datorită acestei diferențe nu folosim termenul „credincios" în mod univoc (exact în acelaşi sens). Îl folosim în mod analogic, pentru a arăta că la nivelul conştiinței câinelui se găseşte o calitate ce corespunde calității pe care la nivel uman o numim credință sau fidelitate. Există o asemănare recognoscibilă în structura atitudinilor sau modelelor de comportament care ne face să folosim acelaşi cuvânt atât pentru om cât şi pentru animal. Există aşadar atât o asemănare în diferență cât şi o diferență în asemănare care l-au făcut pe Aquino să vorbească despre întrebuințarea analogică a aceluiaşi termen în două contexte foarte diferite.

În cazul analogiei făcute „în jos", fidelitatea adevărată sau normativă este aceea pe care o cunoaştem direct în noi înşine, iar fidelitatea sau loialitatea vagă şi imperfectă a câinelui nu este cunoscută decât prin analogie. Însă în cazul analogiei „în sus", de la om la Dumnezeu, situația este inversată. Aici, umbrele şi aproximările sunt

propria noastră bunătate, propria iubire, propria înțelepciune etc., iar calitățile perfecte ale lui Dumnezeu nu le cunoaștem decât prin analogie. Astfel, când spunem că Dumnezeu este bun spunem că Ființa infinit perfectă are o calitate ce corespunde cu ceea ce la nivel uman noi numim bunătate. În acest caz, bunătatea divină este realitatea adevărată, normativă și nealterată, în timp ce viața umană nu este mai mult decât o reflexie palidă a acestei calități. Perfecțiunile ființei se manifestă în adevărata lor natură nealterată doar în Dumnezeu: numai Dumnezeu știe, iubește și este drept și înțelept în sens propriu și deplin.

Din moment ce Dumnezeu este ascuns de noi, se pune întrebarea cum putem ști ce bunătate și alte atribute divine sunt în el. Cum putem ști de ce fel sunt bunătatea și înțelepciunea perfecte? Răspunsul lui Aquino este că nu știm. Având în vedere modul în care este folosită de către Aquino, doctrina analogiei nu își propune să dezvăluie caracterul concret al perfecțiunilor lui Dumnezeu, ci doar să indice raportul dintre diferitele sensuri ale unui cuvânt atunci când este folosit cu referire la om și (pe baza revelației) la Dumnezeu. Analogia nu este un instrument de explorare și trasare a naturii divine infinite, ci o explicare a felului în care termenii sunt folosiți cu referire la divinitatea a cărei existență este, în acest punct, presupusă.

Doctrina analogiei furnizează un cadru pentru anumite afirmații limitate despre Dumnezeu, fără o încălcare a agnosticismului și a tainei ființei divine, care au caracterizat întotdeauna înalta gândire creștină și iudaică. Convingerea potrivit căreia se poate vorbi despre Dumnezeu, dar că această vorbire nu poate fi dusă

până la capăt decât prin intermediul analogiei distante dintre Creator şi creaturile sale, este viu exprimată de către teologul catolic laic Baron von Hugel (1852-1925)[3]. El vorbeşte despre conştientizarea slabă, obscură şi confuză pe care câinele o are despre stăpânul său şi continuă astfel:

> Sursa şi obiectul religiei, dacă religia este adevărată şi obiectul ei este real, nu îmi pot fi mai clare, indiferent de posibilităţi, decât pot fi eu pentru propriul câine. Fiindcă exemplele pe care le-am luat în considerare se referă la realităţi inferioare propriei noastre realităţi (obiecte materiale sau animale) sau la realităţi aflate pe acelaşi nivel cu realitatea noastră (fiinţele umane). Pe când, în cazul religiei - dacă religia are dreptate - percepem şi afirmăm realităţi indefinit superioare faţă de realitatea noastră şi care totuşi (sau mai degrabă tocmai datorită acestui lucru) ne anticipează, ne pătrund şi ne susţin la un nivel neînchipuit de intim. Obscuritatea în care este învăluită viaţa mea pentru câinele meu trebuie astfel să fie cu mult depăşită de obscuritatea ce învăluie viaţa lui Dumnezeu pentru mine. Într-adevăr, obscuritatea vieţii plantei - atât de obscură pentru mintea mea, fiind indefinit mai săracă şi net inferioară faţă de viaţa mea umană - trebuie să fie cu mult depăşită de către obscuritatea pe care o are Dumnezeu pentru viaţa mea umană - pe care o are viaţa şi realitatea Sa, care sunt atât de diferite şi înalte, care sunt incomensurabil mai bogate şi mai vii decât sunt sau ar putea să fie viaţa şi realitatea de care eu am parte[4].

---

[3] Principalele opere ale lui Friedrich von Hugel sunt cele două volume de eseuri şi adrese *The Mystical Element in Religion* şi *Eternal Life*, ambele fiind cărţi clasice pe subiectul abordat.

[4] Friedrich von Hugel, *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, First Series, E. P. Dutton & Co., Inc., New York şi J.M. Dent & Sons Ltd., Londra, 1921, pp. 102-3.

Afirmații religioase a căror natură este simbolică (Tillich)

Un element important din gândirea lui Paul Tillich este doctrina naturii „simbolice" a limbajului religios[5]. Tillich face deosebire între semn și simbol. Ambele indică altceva aflat dincolo de ele. Însă un semn semnifică ceea ce indică printr-o convenție arbitrară - ca de exemplu atunci când lumina roșie din intersecție spune că șoferii trebuie să se oprească. Spre deosebire de această legătură pur exterioară, un simbol „participă la ceea ce indică"[6]. Pentru a folosi exemplul lui Tillich, un drapel participă la puterea și demnitatea națiunii pe care o reprezintă. Datorită acestei legături interioare cu realitatea simbolizată, simbolurile nu sunt instituite în mod arbi-

---

[5] Această doctrină se găsește în *Systematic Theology* și *Dynamics of Faith*, și în mai multe articole: „The Religious Symbol", *Journal of Liberal Religion*, II, No. 1 (Summer, 1940); „Religious Symbols and our Knowledge of God", *The Christian Scholar*, XXXVIII, No. 3 (September, 1955); „Theology and Symbolism", *Religious Symbolism*, ed. F.E. Johnson, Harper & Row, Publishers, New York, 1955; „Existential Analyses and Religious Symbols", *Contemporary Problems in Religion*, ed. Harold A. Basilius, Wayne State University Press, Detroit, 1956, reed. în *Four Existentialist Theologians*, ed. Will Herberg, Doubleday & Company, Inc., Anchor Books, Garden City, N.Y., 1958); „The Word of God", *Language*, ed. Ruth Anshen, Harper & Row, Publishers, New York,1957. Pentru o critică filosofică a doctrinei lui Tillich despre simbolurile religioase, vezi William Alston, „Tillich's Conception of a Religious Symbol", *Religious Experience and Truth*, ed. Sidney Hook, New York University Press, New York, 1961), volum care mai conține încă două eseuri de Tillich, „The Religious Symbol" și „The Meaning and Justification of Religious Symbols".

[6] Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, Harper & Row, Publishers, New York, p. 42.

trar asemenea semnelor convenţionale, ci „se dezvoltă din inconştientul individual sau colectiv"[7] şi în consecinţă îşi au propria durată de viaţă şi (în unele cazuri) propria degradare şi moarte.

Simbolul „deschide niveluri de realitate la care altfel nu am avea acces" şi totodată „descuie dimensiuni şi elemente ale sufletului nostru"[8] ce corespund noilor aspecte ale lumii pe care o dezvăluie. Cele mai clare exemple ale acestei duble funcţii sunt oferite de către arte care „creează simboluri pentru un nivel de realitate ce nu poate fi atins pe altă cale"[9], activând totodată în interiorul nostru noi sensibilităţi şi noi puteri de apreciere.

Tillich susţine că credinţa religioasă, care este starea de a fi „preocupat la modul ultim" în privinţa a ceea ce este ultim, nu se poate exprima decât prin limbaj simbolic. „Indiferent ce spunem despre ceea ce ne preocupă la modul ultim, fie că îl numim sau nu Dumnezeu, are un înţeles simbolic. Numele face trimitere la ceva aflat dincolo de el însuşi, timp în care participă la lucrul la care face trimitere. Nu există un alt mod în care credinţa să se poată exprima pe sine în mod adecvat. Limbajul credinţei este limbajul simbolurilor"[10]. Potrivit lui Tillich, nu există decât o singură afirmaţie literală şi non-simbolică care poate fi raportată la realitatea ultimă pe care religia o numeşte Dumnezeu – şi anume că Dumnezeu este Fiinţa în sine. În rest, toate afirmaţiile alegorice – precum Dumnezeu este veşnic, viu, bun, personal, că el este Creatorul şi că el îşi iubeşte creaturile – sunt simbolice.

---

[7] *Ibid.*, p. 43.
[8] *Ibid.*, p. 42.
[9] *Ibid.*, p. 42.
[10] *Ibid.*, p. 45.

> Nu încape îndoială că orice afirmație concretă despre Dumnezeu trebuie să fie simbolică, fiindcă afirmația concretă este cea care foloseşte un segment din experiența finită pentru a spune ceva despre el. Afirmația transcende conținutul acestui segment, deşi totodată îl cuprinde. Segmentul de realitate finită care devine vehiculul unei afirmări concrete cu referire la Dumnezeu este afirmat şi negat în acelaşi timp. Acesta devine simbol, fiindcă expresia simbolică este cea al cărei sens propriu este negat de către cel pe care îl indică. Dar totodată este afirmat de către cel pe care îl indică, iar această afirmare oferă expresiei simbolice o bază adecvată pentru a indica dincolo de ea însăşi[11].

Asemenea multor idei centrale ale lui Tillich, concepția sa despre caracterul simbolic al limbajului religios poate fi dezvoltată în oricare dintre cele două direcții opuse. Această concepție este prezentată de Tillich în scrierile sale ca un întreg astfel încât să-i păstreze ambiguitatea şi flexibilitatea. În acest punct, voi discuta doctrina lui Tillich în dezvoltarea sa teistă, urmând să arăt mai jos, în raport cu perspectiva lui J. H. Randall, Jr., cum se poate dezvolta şi la nivel naturalist[12].

Folosită în serviciul teismului iudeo-creştin, aspectul negativ al doctrinei lui Tillich despre simbolurile religioase corespunde aspectului negativ al doctrinei analogiei. Tillich insistă asupra faptului de a nu folosi limbajul uman la modul literal sau univoc atunci când vorbim despre ceea ce este „ultim". Având în vedere că termenii pe care îi folosim nu pot să provină decât din experiența noastră umană finită, aceştia nu pot fi adecvați când sunt folosiți cu referire la Dumnezeu; atunci când sunt folosiți

---

[11] Tillich, *Systematic Theology*, I, 239.

[12] Vezi p. 141-142.

în mod teologic, sensul lor este întotdeauna parțial „negat de către cel pe care îl indică". Din punct de vedere religios, această doctrină constituie un avertisment împotriva idolatriei de a-l considera pe Dumnezeu ca şi cum ar fi o ființă umană uriaşă (antropomorfismul).

Învățătura constructivă a lui Tillich, oferind o alternativă la doctrina analogiei, este constituită de teoria „participației". Simbolul, spune el, participă la realitatea pe care o indică. Dar din nefericire Tillich nu defineşte sau clarifică această noțiune centrală a participației. Să luăm ca exemplu afirmația simbolică potrivit căreia Dumnezeu este bun. În acest caz, care este simbolul: propoziția „Dumnezeu este bun" sau conceptul de „bunătate a lui Dumnezeu"? Participă cumva acest simbol la Ființa în sine în acelaşi sens în care un drapel participă la puterea şi demnitatea unui popor? Şi ce este mai exact acest sens? Tillich nu analizează ultimul caz - pe care îl foloseşte în mai multe locuri diferite pentru a spune ce înțelege prin participarea unui simbol la lucrul simbolizat. În consecință, nu reiese clar care este, în acest caz, asemănarea cu simbolul religios. Tillich mai spune că tot ceea ce există participă la Ființa în sine - care este atunci diferența dintre modul în care simbolurile participă la Ființa în sine şi modul în care participă restul lucrurilor?

Raportarea la afirmațiile teologice a celorlalte „caracteristici principale ale fiecărui simbol"[13], rezumate mai sus, ridică alte întrebări. Este plauzibil să se spună că o afirmație teologică complexă precum „Dumnezeu nu depinde în existența sa de o altă realitate în afară de sine" provine din inconştient, fie el individual sau colectiv? Nu pare mult mai probabil să fi fost atent formulată de

[13] Tillich, *Dynamics of Faith*, p. 43.

un teolog filosof? Şi în ce fel această propoziţie deschide atât „nivelurile de realitate la care altfel nu am avea acces" cât şi „adâncimile ascunse ale propriei noastre fiinţe"?

Aceste două caracteristici ale simbolurilor par să se aplice mai curând în cazul producţiilor artistice decât în cazul ideilor şi propoziţiilor teologice. Într-adevăr, dezvoltarea naturalistă a poziţiei lui Tillich este sugerată de tendinţa acestuia de a asimila perspectiva religioasă cu cea estetică, dezvoltare ce va fi descrisă mai jos (pp. 141-142).

Acestea sunt doar câteva dintre întrebările pe care poziţia lui Tillich le ridică. În absenţa răspunsurilor la astfel de întrebări, doctrina lui Tillich, deşi conţine sugestii valoroase, abia dacă poate constitui în acest punct o poziţie filosofică complet articulată.

Întruparea şi problema sensului

Există unii autori care susţin că doctrina Întrupării (care împreună cu tot ceea ce rezultă din ea deosebeşte creştinismul de iudaism) oferă posibilitatea unei soluţii parţiale la problema sensului teologic. De obicei se face o distincţie între atributele metafizice (aseitate, eternitate, infinitate etc.) şi cele morale (bunătate, iubire, înţelepciune etc.) ale lui Dumnezeu. Doctrina Întrupării presupune ideea că în corp s-au manifestat atributele morale (nu cele metafizice), în măsura în care acest lucru s-a putut realiza într-o viaţă umană finită, şi anume cea a lui Cristos. Această concepţie ne permite să ne referim la persoana lui Cristos ca mărturie a ceea ce se înţelege prin afirmaţii precum „Dumnezeu este bun" şi „Dumnezeu îşi iubeşte creaturile sale umane". Se susţine că atitudinile morale ale lui Dumnezeu faţă de omenire au fost

întrupate în Isus şi au fost exprimate la modul concret în interacţiunile acestuia cu oamenii. Doctrina Întrupării spune că, de pildă, mila lui Isus pentru cei bolnavi şi cei orbiţi spiritual a fost o manifestare a milei lui Dumnezeu; iertarea păcatelor a fost o manifestare a iertării lui Dumnezeu; iar condamnarea făţarnicilor religioşi o manifestare a condamnării lui Dumnezeu.

Pe baza acestei credinţe, viaţa lui Cristos, aşa cum este consemnată în Noul Testament, furnizează un fundament pentru afirmaţiile referitoare la Dumnezeu. Ţinând cont de atitudinea lui Dumnezeu manifestată în Cristos faţă de un număr întâmplător de bărbaţi şi femei din Palestina secolului întâi, putem să afirmăm, de pildă, că iubirea lui Dumnezeu are acelaşi caracter cu cea întâlnită în viaţa lui Isus[14].

Ian Crombie foloseşte doctrina Întrupării în raport cu aceeaşi problemă într-un mod întrucâtva diferit. „Nu facem în esenţă [spune el pe parcursul unei edificatoare discuţii asupra problemei sensului teologic] decât să ne gândim la Dumnezeu în parabole".

> Lucrurile pe care le afirmăm cu referire la Dumnezeu sunt afirmate cu autoritatea cuvintelor şi faptelor lui Cristos, care a vorbit în limbaj uman, folosind parabole; şi astfel vorbim şi noi despre Dumnezeu în parabole - folosim autoritatea parabolelor şi folosim parabole autorizate; ştiind că adevărul nu este literalmente cel pe care îl reprezintă parabolele noastre, ştiind astfel că acum vedem prin oglindă, în ghicitură, dar fiind încrezători (deoarece avem încredere în sursa parabolelor) că, bazându-ne pe ele şi interpretându-le una în lumina celeilalte, nu vom fi induşi

---

[14] Pentru o critică a acestei perspective, vezi Ronald Hepburn, *Christianity and Paradox*, G. A. Watts & Company Ltd., 1958, Londra, cap. 5.

în eroare şi vom avea cunoaşterea de care este nevoie pentru întemeierea vieţii religioase[15].

Limbajul religios în sens noncognitiv

Când afirmăm ceva ce înţelegem că este un fapt (sau negăm ceea ce se presupune că este un fapt) folosim limbajul la modul cognitiv. „Populaţia Chinei numără un miliard de oameni", „Aceasta este o vară călduroasă", „Doi plus doi fac patru", „El nu este aici" sunt toate afirmaţii cognitive. Într-adevăr, putem defini o propoziţie cognitivă (sau informativă sau indicativă) ca fiind adevărată sau falsă. Dar mai există alte tipuri de afirmaţii care nu sunt nici adevărate şi nici false, fiindcă îndeplinesc o funcţie diferită faţă de aceea de a descrie fapte. Nu ne punem întrebarea dacă o înjurătură sau o poruncă sau o formulă de botez sau un sonet sunt adevărate sau nu. Funcţia înjurăturii este aceea de supapă pentru anumite stări; a poruncii de a dirija acţiunile cuiva; a cuvintelor „te botez..." de a efectua un botez; a sonetului de a evoca emoţii şi imagini mentale. Problema este dacă afirmaţiile teologice, precum „Dumnezeu iubeşte omenirea", sunt cognitive sau noncognitive. Această investigaţie se împarte în două componente: 1. Sunt aceste propoziţii folosite într-un sens cognitiv? 2. Au ele un caracter logic de aşa natură încât pot fi, de fapt, indiferent de intenţie, ori adevărate ori false? Prima întrebare

---

15 „Theology and Falsification", *New Essays in Philosophical Theology*, eds. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, pp. 122-23. Vezi de asemenea articolul lui Ian Crombie, „The Possibility of Theological Statements", în *Faith and Logic*, ed. Basil Mitchell, George Allen & Unwin Ltd., Londra, 1957.

va fi discutată în capitolul de față, iar a doua în capitolul următor.

Nu încape îndoială că, istoric vorbind, persoanele religioase au considerat de obicei afirmații precum „Dumnezeu iubește omenirea" ca fiind nu doar cognitive dar și adevărate. Fără a se opri neapărat pentru a considera diferența dintre faptele religioase și faptele reliefate de percepția senzorială și de științe, credinciosul de rând din tradiția iudeo-creștină a ajuns la presupunerea că există realități și fapte religioase și că propria lui convingere religioasă ține de acestea.

Astăzi însă există tot mai multe teorii care tratează limbajul religios ca fiind non-cognitiv. Acum vom descrie două dintre aceste teorii, de tipuri oarecum diferite. O formulare clară a primului tip vine de la J. H. Randall, Jr. În cartea sa, *The Role of Knowledge in Western Religion*[16]. Expunerea sa arată, din întâmplare, cum o perspectivă asupra simbolurilor religioase care este foarte apropiată de perspectiva avansată de Tillich poate fi folosită în serviciul naturalismului[17]. Randall concepe religia ca pe o activitate umană care, asemenea tovarășelor ei, știința și arta, își aduce propria sa contribuție la cultura umani-

---

[16] Publicată în Boston de Beacon Press, 1958.

[17] Însuși Randall, într-un articol publicat în 1954, în care prezenta aceeași teorie a limbajului religios, spune următoarele: „Poziția pe care încerc să o afirm aici am elaborat-o în conexiune cu o serie de diferite cursuri despre mituri și simboluri pe care le-am susținut împreună cu Paul Tillich. . . . După îndelungate discuții, dl. Tillich și cu mine am descoperit că aproape suntem de acord", *The Journal of Philosophy*, LI, No. 5 (March 4, 1954), 159. Articolul lui Tillich care expune doctrina acestuia despre simboluri într-o variantă care merge clar în direcția urmată de Randall este „Religious Symbols and our Knowledge of God", *The Christian Scholar* (September, 1955).

tății. Materialul particular cu care religia operează este un corp de simboluri şi mituri. „Lucrul important de recunoscut [spune Randall] este acela că simbolurile religioase aparțin, alături de simbolurile artistice şi sociale, grupului de simboluri care sunt non-reprezentative şi totodată non-cognitive. Se poate spune că aceste simboluri non-cognitive nu simbolizează vreun lucru exterior care poate fi indicat independent de operația lor, ci mai degrabă îşi simbolizează propria activitate, propria lor funcție"[18]. În concepția lui Randall, simbolurile religioase au o funcție cuadruplă. În primul rând, acestea trezesc emoții şi împing oamenii către acțiune, şi ar putea în felul acesta să întărească angajamentul practic al oamenilor față de ceea ce ei cred că este corect. În al doilea rând, stimulează acțiunea întreprinsă în comun şi astfel strâng laolaltă o comunitate printr-un răspuns comun la propriile simboluri. În al treilea rând, pot comunica laturi ale experienței care nu pot fi exprimate prin procedeele obişnuite ale limbajului. Şi în al patrulea rând, evocă şi totodată au rolul de a cultiva şi clarifica experiența omului cu privire la un aspect al lumii care poate fi numit „ordinea strălucitoare" sau Divinul. Descriind această ultimă funcție a simbolurilor religioase, Randall dezvoltă o analogie estetică:

> Opera pictorului, a muzicianului şi a poetului ne învață cum să ne folosim ochii, urechile, mințile şi sentimentele cu o mai mare forță şi cu o mai mare îndemânare. . . . Ne arată cum să discernem calități nebănuite în lumea cu care ne confruntăm, puterile şi posibilitățile latente care se regăsesc în aceasta. Şi, cu atât mai mult, ne face să vedem

---

[18] Randall, *The Role of Knowledge in Western Religion*, Beacon Press, Boston, 1958, p. 114.

> noile calități cu care lumea, în cooperare cu spiritul omului, se poate înveșmânta. . . . Se întâmplă oare altfel cu profetul și cu sfântul? Și ele pot să ne influențeze, și ele pot produce schimbări în noi și în lumea noastră. . . . Ele ne învață să vedem cum este viața omului în lume și cum ar putea să fie. Ele ne învață ce ar putea să înțeleagă natura umană din condițiile și elementele sale naturale. . . . Ele ne pot face să fim receptivi la calitățile lumii în care trăim și ne deschid inimile către noile calități cu care acea lume, în cooperare cu spiritul omului, se poate înveșmânta. Ele ne dau posibilitatea de a vedea și simți mai bine dimensiunea religioasă a lumii noastre, „ordinea strălucitoare, și experiența omului din și împreună cu aceasta. Ele ne învață cum să găsim Divinul; ne arată viziuni cu Dumnezeu[19].

Trebuie să observăm că poziția lui Randall reprezintă o abatere radicală de la premisele tradiționale ale religiei occidentale. Căci, vorbind despre „găsirea Divinului" și despre arătarea unor „viziuni cu Dumnezeu", Randall nu vrea să spună că Dumnezeu sau Divinul există ca realitate independentă de mintea umană. El vorbește „în mod simbolic". Dumnezeu este „...idealurile noastre, valorile noastre controlatoare, «preocuparea noastră ultimă»"[20]; el este „...un simbol intelectual al dimensiunii religioase a lumii, al Divinului"[21]. Dimensiunea religioasă este „...o calitate ce trebuie diferențiată în experiența umană a lumii, strălucirea viziunii care scrutează dincolo de lumesc, în tărâmul desăvârșit și etern al imaginației"[22]. Această ultimă afirmație este totuși animată de o retorică filosofică care ar putea să ascundă fără intenție

---

[19] Randall, *Knowledge in Western Religion*, pp. 128-29.

[20] *Ibid.*, p. 33

[21] *Ibid.*, p. 112.

[22] *Ibid.*, p. 119.

principalele probleme. Produsele imaginației umane nu sunt eterne; nu au existat înainte să existe omul însuşi şi pot să persiste, chiar şi ca entități imaginate, doar atât timp cât există omul.

Divinul, în definiția lui Randall, este construcția sau proiecția mentală temporară a unui animal recent apărut şi care locuieşte pe unul dintre sateliții unei stele de dimensiuni minore. Potrivit acestei perspective, Dumnezeu nu este creatorul şi conducătorul suprem al universului, ci un produs trecător al imaginației dintr-un colțişor al spațiului şi timpului. Teoria religiei şi a funcției limbajului religios formulată de Randall exprimă foarte clar un mod de gândire care, în forme mai puțin clar definite, este larg răspândit astăzi şi este, într-adevăr, caracteristic culturii noastre. Acest mod de gândire este indicat de faptul că termenul „Religie" (sau „credință", folosit practic ca sinonim) a ajuns în mare parte să înlocuiască cuvântul „Dumnezeu".

În condițiile în care, mai înainte, problemele ridicate şi discutate se refereau la Dumnezeu, la existența, la atributele, la intențiile şi la faptele sale, problemele corespondente care sunt discutate astăzi se referă la Religie, la natura, la funcția, la valoarea pragmatică şi la formele acesteia. A avut loc o trecere de la termenul „Dumnezeu", ca vârf al unui grup de cuvinte şi expresii, la termenul „Religie", ca nou vârf al aceleiaşi familii lingvistice. În consecință, au loc multe discuții despre Religie considerată ca un aspect al culturii umane. În cuvintele lui Randall: „Religia pe care o vedem astăzi este o întreprindere specific umană ce îndeplineşte o funcție socială indispensabilă"[23]. În multe universități şi colegii există

[23] *Ibid.*, p. 6.

departamente dedicate studiului istoriei şi formelor acestui fenomen, precum şi contribuţiei pe care a avut-o în general în cultura umanităţii. Printre ideile tratate în acest context, care ţin de cult, de preoţime, de tabu şi de multe altele, se găseşte şi conceptul de Dumnezeu. Pentru studiul academic, Dumnezeu reprezintă un subiect subsumat subiectului mai mare al Religiei.

La un nivel mai popular, religia este în general considerată, din perspectivă psihologică, o activitate umană a cărei funcţie generală este aceea de a-i permite individului să atingă armonia interioară şi armonia cu mediul înconjurător. Unul din modurile distinctive în care Religia îndeplineşte această funcţie este acela de a păstra şi promova anumite idei şi simboluri importante care au puterea de a stimula aspiraţiile superioare ale omului. Cel mai important şi trainic dintre aceste simboluri este Dumnezeu. Astfel, atât la nivel academic cât şi la nivel popular, Dumnezeu este definit, în consecinţă, ca fiind unul din conceptele cu care lucrează Religia, ultima nemaifiind definită în funcţie de Dumnezeu, şi anume ca o sferă a diferitelor răspunsuri umane faţă de o Fiinţă supranaturală reală. Această înlocuire a lui „Dumnezeu" cu „Religia" ca punct central al unei largi sfere de discurs a provocat o schimbare a tipului de întrebări care sunt puse cel mai des în acest domeniu. În privinţa lui Dumnezeu, întrebarea tradiţională era desigur aceea dacă există sau dacă este real. Însă această întrebare nu se poate pune în privinţa Religiei. Este evident că Religia există; întrebările importante se referă la scopul pe care îl are în viaţa omului, dacă ar trebui să fie cultivată şi, dacă ar trebui, în ce direcţii ar fi cel mai bine să fie dezvoltată. Sub presiunea acestor preocupări, problema adevărului credinţelor religioase au trecut în plan secund,

iar problema utilității practice a acestora a trecut în prim plan, ocupând centrul atenției. Această orientare pragmatică este cumva, istoric vorbind, un surogat pentru vechea concepție a realităților religioase obiective, un înlocuitor normal într-o epocă lipsită de credință? Un astfel de diagnostic este sugerat de observațiile agnosticului John Stuart Mill în binecunoscutul său eseu *Utilitatea religiei*.

> Dacă religia sau orice formă particulară a acesteia este adevărată, utilitatea ei decurge fără a fi nevoie de nici o altă dovadă. Dacă faptul de a şti cu adevărat în ce ordine a lucrurilor, sub ce organizare a universului suntem destinați să trăim, dacă acest fapt nu ar fi util, este greu să ne închipuim ce anume ar putea fi considerat util. Faptul de a şti dacă te afli într-un loc plăcut sau într-unul neplăcut, într-un palat sau într-o închisoare, nu-ți poate fi altfel decât folositor. Aşadar, atât timp cât oamenii au acceptat învățăturile religiei lor ca pe nişte fapte reale, la fel de certe ca propria existență sau ca existența obiectelor din jurul lor, ideea de a pune sub semnul întrebării utilitatea acesteia nu ar avea cum să le treacă prin minte. Utilitatea religiei nu a fost nevoie să fie afirmată decât atunci când argumentele în favoarea adevărului ei au încetat într-o mare măsură să mai convingă. Oamenii fie au încetat să creadă, fie au încetat să se bazeze pe credința altora înainte de a se putea aşeza pe acea linie inferioară de apărare fără a avea conştiința că coboară ceea ce încercau să ridice. Argumentul în favoarea utilității religiei se adresează necredincioşilor, pentru a-i face să practice o ipocrizie bine intenționată sau cvasi-credincioşilor pentru a-i face să-şi întoarcă privirea de la lucrurile care ar putea să le zdruncine credința instabilă sau, în fine, oamenilor în general pentru a-i face să se abțină de la a exprima orice îndoială pe care ar putea să o simtă, din moment ce această construcție atât de importantă pentru omenire este atât de şubredă la temelie

> încât oamenii trebuie să-şi ţină respiraţia în apropierea ei de teamă să nu sufle peste ea şi să se prăbuşească[24].

Comparând această accentuare mai degrabă a utilităţii decât a adevărului cu gândirea marilor exemple biblice de credinţă, suntem imediat izbiţi de o neaşteptată inversare. Există o profundă diferenţă între slujirea şi venerarea lui Dumnezeu şi faptul de a fi „interesat de Religie". Dumnezeu, dacă este real, este Creatorul nostru. El este infinit superior nouă, atât ca valoare cât şi ca putere. El este Cel „... în ochii căruia toate inimile sunt deschise, toate dorinţele sunt ştiute şi de la care nici un secret nu stă ascuns". Pe de altă parte, Religia reprezintă una dintre preocupările pe care am putea opta să o urmăm.

Ocupându-ne de Religie sau de religii, noi avem un rol de evaluator, iar Dumnezeu este inclus în ceea ce evaluăm. Propria viaţă nu va mai trebui să fie supusă judecăţii şi îndurării divine. În schimb, ne putem ocupa de Religie, în cadrul căreia Dumnezeu este o idee, un concept a cărui istorie o putem urmări şi pe care îl putem analiza, defini şi chiar revizui. El nu este, ca în gândirea biblică, Dumnezeul viu al cerului şi pământului, înaintea căruia omul se apleacă, plin de evlavie, pentru a i se închina şi se ridică, plin de bucurie, pentru a-i sluji.

Sursele istorice ale perspectivei asupra Religiei ca aspect al culturii umane - perspectivă care aproape domină în momentul de faţă - sunt destul de evidente. Această perspectivă asupra Religiei reprezintă o dezvoltare logică, în cadrul unei societăţi din ce în ce mai tehnologizată, a ceea ce a purtat numele de scientism, pozi-

---

[24] J.S. Mill, *Three Essays on Religion*, Longmans, Green & Co., Londra, 1875, pp. 69-70.

tivism sau naturalism. Această dezvoltare se bazează pe supoziția generată de creşterea uimitoare, dramatică şi tot mai accelerată a cunoaşterii ştiințifice şi realizarea că adevărul cu privire la un aspect mai mult sau mai puțin presupus al realității trebuie aflat prin aplicarea metodelor cercetării ştiințifice la fenomenele relevante. Dumnezeu nu este un fenomen accesibil studiului ştiințific, însă Religia este. Poate exista o istorie, o fenomenologie, o psihologie, o sociologie şi un studiu comparat al Religiei. Astfel, Religia a devenit obiectul unei cercetări intense, iar Dumnezeu este în mod necesar identificat cu o idee ce se manifestă în cadrul acestui fenomen complex al Religiei.

Teoria noncognitivă a lui Braithwaite

O a doua teorie despre funcția religiei este cea oferită de R. B. Braithwaite[25]. Acesta spune că enunțurile religioase au în principal o funcție etică. Potrivit lui Braithwaite, scopul enunțurilor etice este acela de a exprima adeziunea vorbitorului la o anumită politică de acțiune; acestea exprimă „intenția celui ce face enunțul de a acționa în

---

[25] R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge University Press, Cambridge, 1955). Reed. în *The Existence of God*, ed. John Hick, , The Macmillan Company, New York, 1964 şi în *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*, ed. J. Hick, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., 1970. Alți filosofi care au dezvoltat independent analize noncognitive ale limbajului religios şi care au puncte comune cu analiza lui Braithwaite sunt Peter Munz, *Problems of Religious Knowledge*, Student Christian Movement Press Ltd., Londra, 1959; T. R. Miles, *Religion and the Scientific Outlook*, George Allen & Unwin Ltd., Londra, 1959; Paul F. Schmidt, *Religious Knowledge*, The Free Press, New York, 1961; şi Paul Van Suren, *The Secular Meaning of the Gospel*, The Macmillan Company, New York, 1963.

modul particular exprimat în enunțul respectiv . . . când cineva afirmă că ar trebui să facă cutare lucru, acesta folosește enunțul respectiv pentru a declara că s-a hotărât să facă cutare lucru atât cât îi stă în putință"[26]. În acest fel, vorbitorul recomandă acest tip de comportament și celorlalți. Enunțurile religioase, de asemenea, exprimă și recomandă în general o anumită politică sau un anumit mod de viață. De pildă, afirmația creștinului că Dumnezeu este iubire (*agape*) este trimiterea pe care acesta o face la „...intenția de a urma un mod de viața agapeist"[27].

Apoi, Braithwaite pune întrebarea: Când două religii (să spunem, creștinismul și buddhismul) recomandă în esență același mod de viață, în ce sens sunt acestea două religii diferite? Există desigur diferențe importante de ritual; dar aceste diferențe, după părerea lui Braithwaite, sunt relativ lipsite de importanță. Diferența cea mai importantă stă în deosebirea dintre istorisirile (sau miturile sau parabolele) care sunt asociate în cele două religii cu adeziunea la modul lor de viață. Potrivit lui Braithwaite, nu este necesar ca aceste istorisiri să fie adevărate sau chiar să fie considerate adevărate. Legătura dintre istorisirile religioase și modul religios de viață este „...una psihologică și cauzală. Un fapt psihologic empiric destul de clar este acela că multor oameni le este mai ușor să aleagă și să continue pe o cale de acțiune care este contrară înclinațiilor lor naturale dacă această alegere este asociată în mințile lor cu anumite istorisiri. Iar la multe persoane legătura psihologică nu este slăbită de faptul că istorisirea asociată cu modul de a acționa nu este una credibilă. Pe lângă Biblie și Cartea de rugăciuni, cea mai

---

[26] Braithwaite, *Nature of Religious Belief*, pp. 12-14.

[27] *Ibid.*, p. 18.

influentă operă din viața religioasă creștină anglo-saxonă a fost o carte ale cărei istorisiri sunt considerate sincer ca fiind fictive - *Călătoria pelerinului* de Bunyan[28]. Pe scurt, Braithwaite spune: „Un enunț religios reprezintă, pentru mine, afirmarea unei intenții de îndeplinire a unui oarecare plan comportamental, ce poate fi inclus într-un principiu suficient de general pentru a fi de sorginte morală, împreună cu exprimarea, dar nu afirmarea, implicită sau explicită a anumitor istorisiri"[29].

Discutarea câtorva probleme

1. Ca și în cazul teoriei lui Randall, Braithwaite consideră că enunțurile religioase funcționează într-un mod ce diferă de modul în care au fost folosite, de fapt, de marea majoritate a persoanelor religioase. În creștinismul formulat de Braithwaite, Dumnezeu este unul din protagoniștii istorisirilor fictive asociate.

2. Teoria etică pe care Braithwaite își bazează interpretarea limbajului religios susține că enunțurile morale sunt expresii ale intenției celui ce afirmă de a acționa în funcție de modul precizat în enunț. De pildă, „Nu e bine să minți" înseamnă „intenționez să nu mint niciodată". Dacă ar fi așa, ar rezulta că intenția de a acționa incorect ar fi logic imposibilă. „Nu e bine să minți, dar intenționez să spun o minciună" ar fi o pură contradicție, echivalentă cu „nu intenționez să mint (= nu e bine să minți) dar intenționez să mint". Această consecință intră în conflict cu modul în care ne adresăm, de fapt, în contexte

---

[28] *Ibid.*, p. 27.

[29] *Ibid.*, p. 32.

etice; uneori oamenii au intenția să acționeze greşit cu bună ştiință.

3. Istorisirile creştine la care Braithwaite face referire pe parcursul prelegerii sale sunt de tipuri logice foarte diferite. Acestea includ mărturii istorice directe despre viața lui Isus, expresii mitologice ale credinței în creație şi judecata finală, şi credința în existența lui Dumnezeu. Dintre acestea, numai prima categorie pare să se potrivească definiției date de Braithwaite unei istorisiri: „o propoziție sau un grup de propoziții care sunt propoziții pur empirice susceptibile testării empirice"[30]. Afirmații precum „Dumnezeu a fost în Cristos împăcând lumea cu el însuşi" sau „Dumnezeu iubeşte neamul omenesc" nu reprezintă istorisiri în sensul înțeles de Braithwaite. Astfel, categoria de istorisiri religioase stabilită de Braithwaite nu se referă decât la un tip periferic de enunțuri religioase; nu poate cuprinde acele enunțuri centrale şi cu un caracter religios aparte referitoare la Dumnezeu. Modul agapeist de viață este în mare măsură urmat datorită credințelor oamenilor despre Dumnezeu. Totuşi, aceste credințe foarte importante rămân neanalizate, fiindcă nu pot intra în categoria furnizată de Braithwaite, şi anume cea a credințelor factuale neîndoielnice.

4. Braithwaite susține că credințele despre Dumnezeu sunt relevante pentru comportamentul practic al omului fiindcă acestea îi furnizează sprijin psihologic. Însă o altă perspectivă diferită asupra acestui subiect este aceea că semnificația etică a acestor credințe ține de modul în care fac ca un anumit de mod de viață să fie atractiv şi rațional. Această perspectivă s-ar părea că se potriveşte cu caracterul învățăturii morale a lui Isus. El nu a cerut ca

[30] *Ibid.*, p. 23.

oamenii să trăiască într-un mod care se împotriveşte dorinţelor lor cele mai adânci şi care ar necesita astfel vreo stimulare compensatoare extraordinară. Mai degrabă, şi-a propus să le dezvăluie adevărata natură a lumii în care trăiesc şi, în această lumină, să indice modul în care cele mai adânci dorinţe ale lor ar putea fi împlinite. Astfel, într-un sens important, Isus nu a propus vreun nou motiv pentru acţiune. El nu a instituit un nou ţel care să fie atins şi nici nu a furnizat un nou imbold către un ţel deja cunoscut. De fapt, el a oferit o nouă viziune sau un nou mod de apercepţie a lumii, încât a trăi în mod raţional în lumea văzută astfel înseamnă a trăi după modul descris de el. El a căutat să înlocuiască diferitele atitudini şi practici de viaţă care exprimă sentimentul de nesiguranţă care este suficient de firesc dacă lumea e cu adevărat o arenă de interese concurente, unde fiecare trebuie să se păzească pe sine şi să-i păzească pe ai săi de egoismele aproapelui.

Dacă viaţa umană este în esenţă o formă de viaţă animală, iar civilizaţia umană o junglă sublimată în care interesul propriu operează la un nivel mai subtil, dar nu mai puţin feroce decât se întâlneşte la fiare, atunci căutarea invulnerabilităţii sub diferitele ei chipuri este în întregime raţională. Faptul de a căuta siguranţă sub forma puterii peste ceilalţi, fie ea fizică, psihologică, economică sau politică, sau sub formă de recunoaştere şi aclamare, va fi astfel indicat de termenii situaţiei umane. Isus totuşi a respins aceste atitudini şi obiective pentru că sunt bazate pe o evaluare a lumii care este falsă fiindcă este atee; presupun ideea că nu există nici un Dumnezeu sau cel puţin nici unul recunoscut de Isus. Isus era departe de a fi un idealist, dacă prin acest termen ne referim la

cineva care instituie idealuri fără legătură cu faptele şi recomandă ca oamenii să fie călăuziţi mai degrabă de aceste idealuri decât de realităţile vieţii lor. Dimpotrivă, Isus a fost un realist; el a arătat acea viaţă în care aproapele este valorizat în mod egal cu propriul sine ca fiind ceva statornicit de însăşi natura universului. El i-a îndemnat pe oameni să trăiască în termenii realităţii. Moralitatea sa era diferită de practica umană obişnuită fiindcă perspectiva pe care o avea asupra realităţii se deosebea de perspectiva noastră despre lume. În timp ce etica egocentrismului este în definitiv atee, etica lui Isus a fost în mod radical şi în mod consecvent teistă. Această etică a instituit un mod de viaţă care este adecvat atunci când Dumnezeu, aşa cum este înfăţişat de Isus, este în mod sincer considerat ca fiind real. Fundamentul pragmatic şi, într-un anumit sens, prevăzător al doctrinei morale a lui Isus este foarte clar exprimat în pilda celor două case construite pe nisip şi pe stâncă[31]. Această pildă susţine că universul este în aşa fel alcătuit încât dacă trăieşti în felul descris de Isus înseamnă să îţi clădeşti viaţa pe temelii durabile, pe când dacă trăieşti mergând pe calea opusă te îndrepţi spre nenorocire. Aceeaşi idee apare în maxima despre cele două căi: una care duce către viaţă şi una care duce către pieire[32]. Isus a presupus că ascultătorii săi voiau să trăiască în contact cu realitatea şi era preocupat să le comunice adevărata natură a realităţii. Din acest punct de vedere, modul agapeist de viaţă este o consecinţă firească, datorită structurii date a minţii umane şi datorită credinţei în realitatea lui Dum-

---

[31] Matei 7:24.

[32] Matei 7:13-14.

nezeu ca Agape. Totuşi, credinţa în realitatea, iubirea şi puterea lui Dumnezeu este generată în modul agapeist de viaţă (asemenea roadelor bune din pomii buni)[33] doar dacă această credinţă este înţeleasă la modul literal şi nu simbolic. Pentru a face ca un anumit stil de viaţă să fie atractiv şi raţional, credinţele religioase trebuie să fie considerate enunţuri adevărate, nu doar nişte născociri ale imaginaţiei.

Teoria jocului de limbaj

O a treia perspectivă noncognitivă influentă despre limbajul religios provine din filosofia târzie a lui L. Wittgenstein şi a fost dezvoltată de D. Z. Phillips[34] şi de alţii. Potrivit acestei perspective, diferitele tipuri de limbaj, precum limbajul religiei şi cel al ştiinţei, constituie diferite „jocuri de limbaj" care sunt aspectele lingvistice ale diferitelor „forme de viaţă". A participa din toată inima, să zicem, la „forma de viaţă" creştină înseamnă, printre alte lucruri, a folosi un limbaj particular creştin, care presupune propriile sale criterii interne ce determină ceea ce este adevărat sau fals în cadrul acestui univers de discurs. Schimburile interne ce constituie un joc de limbaj dat sunt astfel invulnerabile în faţa criticii aflate în afara acelui complex particular de viaţă şi de limbaj – de

---

[33] Matei 7:16 sq.

[34] D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1976, şi Seabury Press, Inc., New York, 1981; *Faith and Philosophical Enquiry*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1970; *Death and Immortality*, The Macmillan Company, Londra, şi St. Martin's Press, New York, 1971; *Religion Without Explanation*, Basil Blackwell, Oxford, 1977; şi *Belief, Change and Forms of Life*, Macmillan, Londra, şi Humanities Press, New York, 1986.

unde rezultă că enunțurile religioase sunt imune la comentariile științifice și la comentariile nonreligioase în general.

De pildă, un adevărat exemplu de discurs creștin tradițional este cel ce se referă la primul bărbat și prima femeie, Adam și Eva, și la căderea lor din Paradis, o cădere care i-a făcut pe descendenții lor și pe noi toți vinovați înaintea lui Dumnezeu. Potrivit acestei teorii neo-wittgensteiniene a limbajului religios, un astfel de mod de a vorbi nu se ciocnește cu teoria științifică potrivit căreia rasa umană nu descinde dintr-o pereche primordială sau că primii oameni nu au trăit într-o stare paradisiacă, fiindcă știința este un cu totul alt joc de limbaj, cu propriile sale criterii foarte diferite.

Potrivit acestei concepții, ideea de a asocia religia cu faptele mundane, indiferent dacă sunt accesibile observației comune sau cercetării științifice, și a cere ca perspectiva religioasă să fie compatibilă cu aceste fapte este profund nereligioasă. Religia este o formă de viață autonomă cu propriul său limbaj care nu are nevoie nici de susținere și nici nu trebuie să respingă obiecțiile din afară. Astfel, de pildă, afirmarea bunătății lui Dumnezeu nu face nici o referire despre „mersul lumii", și nici despre experiența viitoare a omului din această lume sau din lumea de dincolo. Ideea potrivit căreia religia se referă la structura realității, dezvăluind un context mai larg de existență decât viața noastră pământească actuală, este, potrivit acestei perspective, o greșeală fundamentală. (Trebuie totuși să adăugăm că dacă este o greșeală, este una pe care practic toți marii fondatori și învățători religioși se pare că au făcut-o!)

D. Z. Phillips a aplicat perspectiva despre religie ca joc de limbaj particular cu referire în special la două te-

me: rugăciunea şi nemurirea. Mă voi folosi de ultima pentru a ilustra mai departe această propunere din filosofia religiei. Deşi credinţa creştină în „viaţa veşnică" a fost de obicei înţeleasă ca o credinţă în destinul pe care îl avem după moartea trupească şi astfel ca o credinţă care, de fapt, este fie adevărată, fie falsă şi care, dacă este adevărată, se va confirma după moarte, Phillips nu consideră că această concepţie presupune astfel de elemente. Sufletul este personalitatea morală:

> A spune despre cineva că „şi-ar vinde sufletul pentru bani" este o remarcă perfect normală. Nu presupune nici o teorie filosofică despre dualitatea naturii umane. Această remarcă este o observaţie morală despre o persoană prin care se exprimă starea degradată în care acea persoană se află. În acest context, sufletul unui om face referire la integritatea acestuia, la setul complex de practici şi credinţe pe care comportamentul integru le-ar trezi în acea persoană. Nu am putea spune astfel că şi referirea la nemurirea sufletului joacă un rol asemănător?[35]

Într-adevăr, potrivit aceluiaşi autor:

> Viaţa veşnică este realitatea binelui, cea în termenii căreia viaţa omului trebuie să fie evaluată. . . . Veşnicia nu este o prelungire a vieţii de acum, ci un mod de a o judeca. Veşnicia nu este *mai multă* viaţă, ci această viaţă văzută conform anumitor moduri de gândire morale şi religioase. . . Întrebările referitoare la nemurirea sufletului nu sunt văzute ca întrebări cu privire la durata vieţii omului şi mai ales dacă această viaţă se poate prelungi dincolo de mormânt, ci întrebări cu referire la tipul de viaţă pe care o duce omul[36].

---

[35] Phillips, *Death and Immortality*, p. 43.

[36] *Ibid.*, pp. 48-49.

Valoarea morală pozitivă a acestei interpretări stă în eliminarea preocupării de sine şi de propriul viitor:

> Renunțarea [la ideea unei vieți de apoi] este ceea ce înțelege credinciosul prin moartea față de sine. El încetează să se mai vadă pe sine drept centrul propriei sale lumi. Lecția morții pentru credincios este aceea de a-l forța să recunoască lucrul față de care toate instinctele sale naturale vor să se opună, şi anume că nu poate influența mersul lucrurilor. Mai mult decât orice, el este nevoit să conştientizeze că propria sa viață nu este o necesitate[37].

Pe de altă parte, aşa cum arată criticii, din faptul că putem fi (şi într-adevăr de multe ori suntem) preocupați în mod egoist de un posibil viitor aflat dincolo de această viață, nu rezultă că un astfel de viitor nu există. În credința creştină, doctrina vieții de apoi nu este bazată pe dorințele umane, ci pe natura lui Dumnezeu, care ne-a creat după chipul divin şi a cărui iubire ne va ține în ființă dincolo de limitele acestei vieți. Creând omul cu un imens potențial, care abia începe să se realizeze pe pământ, Dumnezeu nu îl va arunca din existență pe jumătate format. Aşa cum a spus Martin Luther: „Oricare ar fi cel căruia Dumnezeu îi vorbeşte, cu mânie sau cu îndurare, este cu certitudine nemuritor. Persoana lui Dumnezeu care vorbeşte, precum şi Cuvântul, arată că noi suntem creaturi cu care Dumnezeu vrea să vorbească, direct în veşnicie şi într-un mod nemuritor"[38].

Într-adevăr, principala critică adusă teoriei neowittgensteiniene a limbajului religios este aceea că nu reprezintă (aşa cum susține că este) o explicație a între-

---

[37] *Ibid.*, pp. 52-53.

[38] Citat de Emil Brunner, *Dogmatics*, II, tr. Olive Wyon (Westminster Press, Philadelphia, 1952, p. 69.

buințării limbajului religios normal sau obişnuit, ci este mai degrabă o propunere pentru o nouă interpretare radicală a afirmațiilor religioase. În această nouă interpretare, expresiile religioase sunt sistematic private de implicațiile cosmice pe care s-a presupus întotdeauna că le au. Nu numai că nemurirea omului este reinterpretată ca o calitate a acestei vieți trecătoare, ci – la un nivel mult mai fundamental – Dumnezeu nu mai este considerat o realitate ce există independent de credința şi necredința omului. Mai degrabă, aşa cum spune Phillips, „lucrul pe care [credinciosul] îl învață este limbajul religios, un limbaj la care el participă alături de alți credincioşi. Ceea ce vreau să spun este că a şti cum să foloseşti acest limbaj înseamnă a-l cunoaşte pe Dumnezeu"[39]. Şi, din nou: „A întreține ideea de Dumnezeu înseamnă a-l cunoaşte pe Dumnezeu"[40]. Posibilitatea sceptică pe care o astfel de poziție nu o are în vedere este aceea că oamenii întrețin ideea de Dumnezeu şi participă la limbajul teist şi totuşi nu există nici un Dumnezeu.

---

[39] Phillips, *The Concept of Prayer*, p. 50.
[40] *Ibid.*, p. 18.

CAPITOLUL VIII

PROBLEMA VERIFICĂRII

Problema verificabilității

Aflată într-o opoziție implicită cu toate explicațiile noncognitive ale limbajului religios, credința tradițională creştină şi iudaică a presupus întotdeauna caracterul factual al enunțurilor sale de bază. Este desigur destul de evident, chiar dintr-o primă analiză, că enunțurile teologice, având un subiect unic, nu se aseamănă în întregime cu niciun alt tip de enunț. Acestea folosesc limbajul într-un mod special, limbaj de care se ocupă filosofia religiei. Însă modul în care acest limbaj operează în cadrul iudaismului şi creştinismului istoric este mult mai apropiat de enunțurile factuale obişnuite decât de exprimarea intuițiilor estetice sau de afirmarea politicilor etice.

Având în vedere această tendință adânc înrădăcinată a teismului tradițional de a folosi limbajul faptelor, dezvoltarea din cadrul filosofiei contemporane a unui criteriu prin care să se facă deosebire între factual şi nonfactual este direct relevantă pentru studiul limbajului religios. Înainte de mişcarea filosofică care şi-a avut începuturile în Viena, Austria, după Primul Război Mondial, cunoscută sub numele de pozitivism logic[1],

---

[1] Pentru o prezentare clasică a principiilor pozitivismului logic, vezi A. J. Ayer, *Language, Truth, and Logic*, ed. a II-a, Victor Gollancz Ltd., Londra, 1946, şi Dover Publications, Inc., New York, 1946.

presupunerea generală era aceea că propozițiile, pentru a fi acceptate ca adevăruri, nu trebuiau decât să treacă printr-un singur test: examinarea directă a adevărului sau a falsității ei. Însă pozitiviştii au instituit o altă examinare prin care propozițiile trebuie să treacă înainte de a intra în cursa pentru validare. Această examinare preliminară caută să stabilească dacă o propoziție este sau nu înzestrată cu sens. „Înzestrarea cu sens", în acest context, este o formulă logică; nu este una psihologică, ca atunci când spunem „o experiență plină de sens" sau când spunem despre ceva că „înseamnă mult pentru mine". A spune că o propoziție are sens sau, mult mai strict (aşa cum a reieşit din discuțiile anilor '30 şi '40), că are sens factual sau cognitiv, înseamnă a spune că în principiu este verificabilă sau cel puțin „probabilizabilă" prin raportare la experiența umană. De aici reiese că adevărul sau falsitatea acesteia trebuie să prezinte o anumită diferență ce poate fi sesizată. Dacă adevărul sau falsitatea acesteia nu exprimă nici o diferență ce poate fi observată, propoziția este lipsită de sens şi nu presupune o aserțiune factuală.

Să presupunem, de exemplu, că, într-o dimineață, se anunță uimitoarea ştire că, în decursul nopții, întregul univers fizic s-a dublat brusc în mărime şi că viteza luminii s-a dublat şi ea. Inițial, această ştire pare să indice o importantă descoperire ştiințifică. Toate obiectele ce alcătuiesc universul, inclusiv trupurile noastre, sunt acum de două ori mai mari decât erau ieri. Însă întrebările inevitabile nu pot să nu apară. Cum poți şti că universul este de două ori mai mare? Care este diferența observabilă care ne confirmă sau infirmă acest lucru; ce evenimente sau fenomene ar trebui să indice aşa ceva? După o

oarecare reflecție, se ajunge la concluzia că nu ar putea exista nici o dovadă pentru o astfel de propoziție. Căci dacă întregul univers s-a dublat, la fel ca şi viteza luminii, măsurătorile noastre s-au dublat la rândul lor şi nu vom putea şti niciodată dacă a avut loc vreo schimbare. Dacă instrumentele noastre de măsurare s-au mărit odată cu obiectele măsurate, acestea nu pot măsura întinderea obiectelor respective. Se pare că cea mai bună metodă pentru a recunoaşte în mod adecvat imposibilitatea sistematică de a testa o astfel de propoziție este aceea de a o clasifica drept lipsită de sens (din punct de vedere cognitiv). La prima vedere, pare să fie un enunț factual autentic, însă, după o minimă cercetare, se poate observa că este lipsit de caracteristica fundamentală a unui enunț, şi anume că trebuie să presupună o diferență perceptibilă a confirmării sau infirmării faptelor.

Să luăm un alt exemplu. Gândiți-vă la renumitul iepure care, la un moment dat, a dominat discuțiile filosofice de la Oxford. Acesta este un iepure foarte special – invizibil, intangibil, inaudibil, imponderabil şi inodor. După ce iepurele a fost definit prin toate aceste negații, mai are vreun sens să insistăm că o astfel de creatură există? Răspunsul negativ este greu de evitat. Pare a fi clar că atunci când orice caracteristică experimentabilă a fost îndepărtată nu mai rămâne nimic despre care să se facă enunțuri. Principiul de bază, care reprezintă o versiune modificată a principiului verificabilității pozitivismului logic – potrivit căruia enunțul factual este cel al cărui adevăr sau falsitate presupune o diferență sesizabilă sau experimentabilă - a fost aplicat în cazul propozițiilor teologice. John Wisdom a deschis acest nou capitol din filosofia religiei cu renumita sa parabolă a grădinarului, care merită să fie citată aici în forma sa completă:

Doi oameni se întorc la grădina lor îndelung neglijată şi, printre buruieni, dau peste câteva dintre vechile plante aflate într-o stare surprinzător de bună. Unul dintre ei se adresează celuilalt: „Trebuie să fi venit un grădinar şi să fi avut grijă de plantele astea". După ce s-au interesat, au aflat că nici un vecin nu văzuse pe cineva lucrând în grădina lor. Primul om îi spune celuilalt: „Trebuie să fi lucrat în timp ce lumea dormea". Celălalt zice: „Nu, l-ar fi auzit cineva şi, în plus, dacă cineva ar fi fost interesat de plante ar fi smuls şi buruienile". Primul zice: „Priveşte modul cum sunt aranjate. Se poate observa aici o intenţie şi o înclinaţie către frumos. Cred că vine cineva, cineva invizibil pentru ochii lumeşti. Cred că, cu cât vom privi cu mai mare atenţie, cu atât vom găsi mai multe confirmări ale acestui lucru". Încep astfel să cerceteze grădina cu tot mai mare atenţie, dând uneori peste noi lucruri ce le sugerează prezenţa unui grădinar, alteori peste noi lucruri ce le sugerează contrariul şi chiar peste lucruri care le sugerează că cel ce a lucrat a avut intenţii rele. În afară de examinarea atentă a grădinii, aceştia mai studiază ce se întâmplă cu grădinile părăsite. Fiecare află tot ce află celălalt despre acest lucru şi despre grădină. În consecinţă, când, după toată această perioadă, unul spune „cred în continuare că este un grădinar", iar celălalt spune „eu nu cred", opiniile lor diferite, în acest moment, nu reflectă un dezacord faţă de ceea ce au descoperit în grădină, un dezacord faţă de ceea ce ar fi descoperit în grădină dacă ar fi continuat să caute şi un dezacord faţă de cât de repede se deteriorează grădinile neîngrijite. În această etapă, în acest context, ipoteza grădinarului a încetat să mai fie experimentală, deosebirea dintre cel ce acceptă şi cel ce respinge nu mai ţine de faptul că unul se aşteaptă şi celălalt nu se aşteaptă la ceva. Care este diferenţa dintre cei doi? Unul spune: „Grădinarul vine fără să fie văzut şi fără să fie auzit. Nu se manifestă decât prin opera sa, pe care o cunoaştem cu

> toții", celălalt spune: „Nu este nici un grădinar" – această diferență de opinie cu referire la grădinar este concomitentă cu diferența de atitudine față de grădină, deși nici unul nu s-ar aștepta de la ea la altceva decât s-ar aștepta și celălalt[2].

Wisdom sugerează aici că teistul și ateul nu se contrazic asupra faptelor empirice (supuse experienței) sau asupra vreunei observații pe care o vor anticipa pe viitor; aceștia, în schimb, reacționează în mod diferit la același tip de fapte. Ei nu fac enunțuri mutual contradictorii, ci mai degrabă exprimă sentimente diferite. Înțelegându-i în acest fel, nu mai putem spune, ca de obicei, că unul are dreptate și celălalt nu. Ambii se raportează într-adevăr la lume în felul în care ne sugerează cuvintele lor. Însă exprimările de sentimente nu reprezintă enunțuri despre lume. Dacă ar fi așa, va trebui să spunem dacă aceste sentimente diferite sunt mai mult sau mai puțin satisfăcătoare sau valoroase; așa cum a spus Santayana, religiile nu sunt adevărate sau false, ci mai bune sau mai rele. În opinia lui Wisdom, nu există nici o neînțelegere în privința faptelor experienței, a căror stabilire ar determina dacă teistul sau ateul are dreptate. Cu alte cuvinte, nici una dintre propozițiile rivale nu este verificabilă, nici măcar în principiu.

---

[2] „Gods", parabolă publicată prima dată în *Proceedings of the Aristotelian Society* (Londra, 1944-1945); reed. aici cu permisiunea editorului; retipărită în *Logic and Language*, I, ed. Antony Flew, Basil Blackwell, Oxford, și Mott Ltd., New York, 1951; în John Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis*, Basil Blackwell, Oxford, și Mott Ltd., New York, 1953), pp. 154-55; și în John Hick, ed., *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* (Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J., ed. a II-a, 1970.

Etapa mult mai recentă a acestei discuții a trecut de la ideea de verificabilitate la ideea complementară de falsificabilitate. Întrebarea este dacă există vreun eveniment ce poate fi conceput care, dacă s-ar petrece, ar respinge teismul în mod decisiv? Există cumva vreo dezvoltare posibilă a experienței noastre cu care teismul ar fi incompatibil? sau este compatibil cu orice s-ar putea întâmpla? Credința în Dumnezeu exclude cumva totul? Anthony Flew, care a prezentat această provocare în termenii credinței iudeo-creştine în Dumnezeu, scrie următoarele:

> Persoanele nereligioase au deseori impresia că nu ar putea să existe nici un eveniment sau nici o serie de evenimente a căror manifestare ar fi considerată de către persoanele religioase sofisticare un motiv suficient pentru a recunoaşte că „nu a existat până la urmă nici un Dumnezeu" sau că „Dumnezeu aşadar nu ne iubeşte". Cineva ne spune că Dumnezeu ne iubeşte aşa cum un tată îşi iubeşte copiii. Avem astfel o garanție. Dar apoi vedem un copil murind de cancer inoperabil la gât. Tatăl său pământesc ajunge la culmea disperării în efortul său de a-l ajuta, însă Tatăl său Ceresc nu manifestă nici un semn de preocupare. Sunt evidențiate anumite condiții – iubirea lui Dumnezeu „nu este o simplă iubire umană" sau poate este o „iubire de nepătruns" – şi ne dăm seama că aceste suferințe sunt compatibile cu adevărul afirmației potrivit căreia „Dumnezeu ne iubeşte ca un tată (dar, desigur...)". Avem din nou o garanție. Dar poate că punem apoi întrebarea: Ce valoare are această asigurare a iubirii divine (condiționată în mod potrivit), care este lucrul față de care ne asigură această garanție aparentă? Ce va trebui să se întâmple nu doar pentru a ne tenta (din punct de vedere moral şi greşit), dar şi pentru a ne îndreptăți (din punct de vedere logic şi corect) să spunem „Dumnezeu nu ne iubeşte" sau chiar că „Dumnezeu nu există"? Prin urmare, adresez . . . urmă-

toarele întrebări centrale: „Ce va trebui să se întâmple sau ce va trebui să se fi întâmplat pentru a avea motive suficiente ca să respingi iubirea sau existența lui Dumnezeu?"[3]

Ideea verificării escatologice

Ca răspuns la aceste provocări aş dori să aduc în atenția cititorului o sugestie constructivă bazată pe faptul că creştinismul cuprinde credințe în viața de apoi[4]. Iată câteva puncte preliminare.

1. Verificarea unui enunț factual nu este acelaşi lucru cu demonstrarea logică a acestuia. Punctul central al verificării este cel de a elimina temeiurile îndoielii raționale. Faptul că propoziția *p* este verificată înseamnă că se petrece ceva care arată în mod clar că *p* este adevărată. Problema este stabilită, încât nu mai există loc pentru nici o îndoială rațională cu privire la problema respecti-

---

[3] Flew în *New Essays in Philosophical Theology*, S.C.M. Press Ltd., Londra, 1955, şi The Macmillan Company, New York, 1956, pp. 98-99. Discuțiile asupra problemelor din *New Essays* dintre Flew, Hare, Mitchell şi Crombie sunt retipărite în Hick, ed., *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*.

[4] Această propunere este prezentată pe larg în John Hick, „Theology and Verification", *Theology Today*, XVII, No. 1 (aprilie, 1960), reed. în *The Existence of God*, John Hick, ed., The Macmillan Company, New York, 1964, şi dezvoltată în *Faith and Knowledge*, ed. a II-a, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1966, şi Macmillan & Company Ltd., Londra, 1967, cap. 8. Este criticată de Paul F. Schmidt în *Religious Knowledge*, The Free Press, New York, 1961, pp. 58-60; de William Blackstone, *The Problem of Religious Knowledge*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N.J.,1963, pp. 112-16; şi de Kai Nielsen, „Eschatological Verification", *Canadian Journal of Theology*, IX, No. 4 (octombrie, 1963), şi *Contemporary Critiques of Religion*, Macmillan & Company Ltd., Londra, şi Herder & Herder, Inc., New York, 1971, cap. 4.

vă. Modul în care aceste temeiuri sunt excluse depinde desigur de subiectul discutat. Însă trăsătura comună tuturor proceselor de verificare este stabilirea adevărului prin eliminarea temeiurilor îndoielii raționale. Nu putem vorbi despre realizarea unei verificări decât atunci când aceste temeiuri au fost eliminate.

2. Uneori este nevoie să te situezi pe o anumită poziție sau să îndeplinești o anumită operație necesară verificării. De pildă, nu poți verifica enunțul „În camera vecină se află o masă" decât mergând mai întâi în camera vecină; dar trebuie să se țină cont că nimeni nu este obligat să facă acest lucru.

3. Prin urmare, deşi „verificabil" înseamnă de obicei „verificabil în mod public" (adică putând să fie în principiu verificat de oricine) nu rezultă că o propoziție verificabilă dată a fost de fapt sau va fi de fapt verificată de către toată lumea. Numărul de oameni care verifică o propoziție în special adevărată depinde de tot felul de factori contingenți.

4. Este posibil ca o propoziție să fie în principiu verificabilă dar nu şi în principiu falsificabilă. A se considera, de pildă, propoziția potrivit căreia „în determinarea zecimală a lui (*Pi*) numărul şapte se repetă de trei ori". Pe măsură ce valoarea lui (Pi) este rezolvată, se observă că nu conține această succesiune; dar din moment ce această operație poate fi continuată la infinit, va fi întotdeauna adevărat că acest şapte triplu va putea să apară într-un punct încă neatins de calculele de până acum. În consecință, această propoziție, dacă este adevărată, ar putea fi verificată la un moment dat, iar dacă este falsă nu va putea fi niciodată falsificată.

5. Ipoteza existenței conştiente neîntrerupte după moartea corporală este un alt exemplu de propoziție care

poate fi verificabilă dacă este adevărată şi nu poate fi falsificabilă dacă este falsă. Această ipoteză antrenează predicţia potrivit căreia, după moartea corporală, vom avea experienţe conştiente, inclusiv experienţa amintirii acelei morţi. Această predicţie va putea fi verificată prin experienţă proprie, dacă este adevărată, şi nu poate fi falsificată în cazul în care este falsă. Adică poate fi falsă, dar ideea că este falsă nu poate fi niciodată un fapt pe care cineva să-l fi verificat prin experienţă. Acest principiu nu subminează semnificaţia ipotezei supravieţuirii după moarte, căci dacă predicţia pe care o presupune este adevărată, va fi descoperită ca atare.

Ideea verificării escatologice poate fi acum indicată – urmând exemplul altor autori care s-au ocupat de această problemă – printr-o altă parabolă[5].

Doi oameni merg împreună pe un drum. Unul dintre ei crede că drumul duce spre Cetatea cerească, iar celălalt crede că nu duce nicăieri; dar din moment ce acesta este singurul drum disponibil, sunt nevoiţi amândoi să îl parcurgă. Nici unul nu a mers până acum pe acest drum şi astfel nici unul nu poate spune ce se va găsi la fiecare cotitură. În timpul călătoriei, cei doi au parte de momente plăcute şi încântătoare şi de momente grele şi periculoase. În tot acest timp, unul dintre ei consideră că această călătorie este un pelerinaj către Cetatea cerească. Momentele plăcute le vede ca pe o încurajare, iar obstacolele ca pe o încercare a credinţei în ţelul călătoriei sale şi ca pe o lecţie a răbdării, toate fiind pregătite de către regele acelei cetăţi şi alcătuite astfel încât să-l

[5] Această „parabolă" este retipărită, cu permisiunea Cornell University Press, din prima ediţie a volumului Hick, *Faith and Knowledge*, pp. 150-52.

facă un cetățean vrednic de acel loc, pentru momentul când va ajunge. Însă celălalt nu crede aşa ceva şi consideră că această călătorie este o rătăcire inevitabilă şi fără nici un scop. Din moment ce nu are de ales în această privință, el nu poate decât să se bucure de bine şi să îndure răul. Pentru el nu există nici o Cetate cerească la care trebuie să ajungă, nici un scop atotcuprinzător care să-i rânduiască călătoria; nu există decât drumul însuşi şi norocul de vreme bună sau vreme rea pe acest drum.

Pe parcursul călătoriei, cei doi nu sunt preocupați de probleme experimentale; nu formulează aşteptări diferite cu privire la detaliile viitoare întâlnite pe drum, ci doar cu privire la destinația finală. Dar, când vor trece de ultima curbă, se va vedea clar că, în tot acest timp, unul a avut dreptate şi celălalt a greşit. Cu toate că problema discutată de ei nu a fost de sorginte experimentală, totuşi a fost una cât se poate de reală. Ei nu doar au avut sentimente diferite față de drum, deoarece unul a avut un sentiment de potrivire şi celălalt de nepotrivire în raport cu starea de fapt a lucrurilor. Interpretările opuse pe care le-au susținut în raport cu situația în care se găseau au constituit o serie aserțiuni cu adevărat rivale, al căror statut de aserțiune are însuşirea particulară de a fi garantat în mod retrospectiv de către o dificultate viitoare.

Această parabolă, asemenea tuturor parabolelor, are propriile limite. Este construită pentru a exprima un singur punct: faptul că teismul iudeo-creştin postulează o existență finală şi lipsită de ambiguități *in patria*, precum şi existența actuală şi ambiguă *in via*. Există o stare a ajungerii, tot aşa cum există şi o stare a călătoriei, o viață veşnică cerească, precum şi un pelerinaj pământesc. Presupusa experiență a vieții viitoare nu poate fi, desigur, folosită ca dovadă pentru teism ca interpretare prezentă

a experienței noastre; însă este suficientă pentru a face ca alegerea între teism și ateism să fie una reală și nu doar verbală. Universul considerat de către teist diferă așadar în totalitate de universul considerat de către ateu. Totuși, ținând cont de poziția noastră actuală din univers, această diferență nu presupune o diferență în conținutul obiectiv al fiecărui sau al oricărui moment care trece. Teistul și ateul nu se așteaptă (și nici nu trebuie să se aștepte) ca detaliile succesive ale procesul temporal să presupună evenimente diferite. Ei nu au (și nici nu trebuie să aibă) așteptări diferite în privința cursului istoriei văzute din interior. Totuși, teistul se așteaptă, iar ateul nu se așteaptă ca, atunci când istoria se va sfârși, lumea să observe că aceasta a condus către o stare finală particulară și că a avut un anumit scop: cel de a forma „copiii lui Dumnezeu".

Câteva dificultăți și complicații

Chiar dacă s-ar recunoaște (așa cum mulți filosofi nu ar dori să recunoască) că nu are nici un sens să se vorbească despre continuarea existenței personale după moarte, aceasta nu poate asigura, de una singură, verificabilitatea credinței în Dumnezeu. Tot așa cum nici experiența reală a supraviețuirii nu ar fi neapărat de folos pentru verificarea teismului. Ateul, putând să-și amintească viața de pe pământ, ar putea să-și dea seama că universul s-a dovedit a fi mult mai complex și poate mult mai acceptabil decât crezuse. Însă simplul fapt al supraviețuirii, cu un nou trup și într-un nou mediu, nu i-ar dovedi realitatea lui Dumnezeu. Viața viitoare ar putea să se dovedească la fel de ambiguă din punct de vedere religios ca și viața prezentă. Ar putea să fie încă neclar dacă există sau nu un Dumnezeu.

Să apelăm cumva, în acest punct, la doctrina tradițională - care apare mai ales în teologia catolică și cea mistică - a vederii fericite a lui Dumnezeu? Dificultatea stă în conferirea unui sens exact acestei formule[6]. Dacă, din nu știu ce motiv, aceasta ar fi mai mult decât o metaforă, ar însemna că ființele dotate cu corp pot să vadă (în realitate și nu metaforic) figura vizibilă a divinității. Însă a vorbi în acest fel înseamnă, în aparență, a-l considera pe Dumnezeu un obiect spațial finit. Dacă ne propunem să urmărim implicațiile intuițiilor mai profunde ale tradiției teologice apusene, va trebui să ne gândim mai degrabă la o situație experimentată care indică fără ambiguități realitatea existenței lui Dumnezeu, decât la o vedere în sens literal a divinității. Conștiința existenței lui Dumnezeu va fi în continuare, la nivel formal, o problemă de credință prin faptul că va continua să presupună o activitate de interpretare. Însă datele interpretate, în loc să fie extrem de ambigue, vor confirma în orice punct credința religioasă. Postulăm astfel o situație care diferă într-o privință importantă de situația actuală. Experiența prezentă a lumii pare în unele privințe să susțină și altele să contrazică credința religioasă. Unele evenimente sugerează realitatea unei inteligențe nevăzute și binevoitoare, iar altele sugerează că așa ceva nu ar exista. Mediul nostru este așadar ambiguu din punct de vedere religios. Pentru a fi conștienți de acest fapt, trebuie să avem deja o anumită idee, oricât de vagă, despre ce ar însemna ca lumea să-l exprime pe Dumnezeu fără nici o ambiguitate. Este oare posibil să extragem această presupusă idee dintr-o situație religioasă lipsită de ambiguitate?

---

[6] Aquino încearcă să clarifice această idee în *Summa contra Gentiles*, III. 51.

Deşi este dificil de spus ce fel de experienţă viitoare ar verifica teismul în general, este mai puţin dificil de spus ce ar verifica afirmaţiile mult mai particulare ale unei religii precum creştinismul, împreună cu credinţele sale escatologice integrate. Sistemul de idei construit în jurul conceptului creştin de Dumnezeu, în lumina căruia acest concept trebuie înţeles, include aşteptări cu privire la împlinirea finală a planului divin de a-l aduce pe om în „împărăţia lui Dumnezeu". Experienţa care va verifica credinţa creştină în Dumnezeu este experienţa participării la acea împlinire finală. Potrivit Noului Testament, trăsătura generală a planului divin referitor la viaţa umană este crearea „copiilor lui Dumnezeu", care vor participa la viaţa veşnică. Cel puţin, acesta este un lucru care poate fi spus fără a pretinde o cunoaştere în avans a formelor concrete ale unei astfel de împliniri. Situaţia este analoagă cu cea a unui copil care aşteaptă cu nerăbdare viaţa adultă şi care apoi, ajungând la maturitate, priveşte îndărăt, către perioada copilăriei. Copilul posedă şi poate folosi în mod corect ideea „a fi matur", deşi încă nu ştie cu exactitate cum este să te afli la maturitate. Când ajunge la vârsta adultă, el va putea cu toate acestea să-şi dea seama că a ajuns în acel punct, deoarece înţelegerea pe care o are despre maturitate creşte pe măsură ce se maturizează. Ceva asemănător ar trebui să se petreacă şi în cazul împlinirii planului divin. Această împlinire ar putea fi tot atât de îndepărtată de condiţia noastră actuală pe cât de îndepărtată este maturitatea de concepţiile unui copil. Într-adevăr, ar putea fi mult mai îndepărtată; însă avem deja o oarecare idee despre ce presupune (idee sugerată de persoana lui Cristos) şi pe măsură ce ne apropiem de ea, noţiunea noastră va deveni astfel mult mai adecvată. Dacă şi când vom avea parte, în cele

din urmă, de acea împlinire, problema recunoaşterii ei va înceta deja să mai existe.

„Există", „fapt" şi „real"

Avem aşadar vreo justificare să întrebăm dacă Dumnezeu „există"? Dacă avem, ce întrebăm de fapt? „Există" are cumva un singur sens, încât putem întreba, în acelaşi sens: Există peşti zburători; există rădăcina la pătrat a lui minus unu; există supraeul freudian; există Dumnezeu? Se pare că, în aceste cazuri, punem tipuri foarte diferite de întrebări. A întreba dacă există peşti zburători înseamnă a întreba dacă în oceanele lumii se găseşte o anumită formă de viaţă organică. Pe de altă parte, a întreba dacă rădăcina la pătrat a lui minus unu există nu înseamnă a întreba dacă există undeva un anumit tip de obiect material, ci înseamnă a pune o întrebare referitoare la convenţiile matematicii. A întreba dacă supraeul există înseamnă a întreba dacă se acceptă reprezentarea freudiană a structurii psihicului, fiind o decizie care ar putea ţine cont de o mare varietate de consideraţii. A întreba dacă există Dumnezeu înseamnă a întreba - ce anume? Nu înseamnă desigur a întreba dacă există sau nu un obiect fizic particular. Să fie oare (ca în cazul matematicii) o problemă ce ţine de convenţiile lingvistice? Sau este (ca în cazul psihologiei) o problemă ce ţine de o sumedenie de considerente de tot felul - poate chiar caracterul experienţei noastre în ansamblu? Pe scurt: ce înseamnă a spune că Dumnezeu există?

Nu vom răspunde la această întrebare dacă ne vom referi la ideea aseităţii divine[7] şi dacă vom spune că di-

---

[7] Pentru o explicaţie a acestui termen, vezi p. 21.

ferența dintre modul de existență al lui Dumnezeu și modul de existență al celorlalte realități este aceea că Dumnezeu există în mod necesar și toate celelalte lucruri există în mod contingent. Fiindcă vom dori în continuare să știm ce înseamnă ca Dumnezeu să existe în mod necesar și nu în mod contingent. (Nu aflăm de existența electricității dacă ni se spune că unele circuite electrice au curent alternativ și altele au curent continuu; tot așa cum nu aflăm ce înseamnă a exista dacă ni se spune că unele lucruri există în mod necesar și altele în mod contingent.)

Cei care adoptă una sau alta dintre diferitele explicații noncognitive ale limbajului religios nu au nici o problemă în privința sensului în care Dumnezeu „există". Atunci când folosesc expresia „Dumnezeu există", aceștia consideră că reprezintă un tip de raportare indirectă la propriile sentimente sau atitudini sau înclinații morale ale vorbitorului sau la caracterul lumii empirice. Însă ce explicație ar putea să dea formulei „Dumnezeu există" teistul tradițional, care susține că Dumnezeu există ca Ziditor sau Creator și Stăpân suprem al universului?

Aceeași întrebare poate fi pusă în termenii ideii de „fapt". Teistul susține că existența lui Dumnezeu este o chestiune mai degrabă de fapt decât de definiție sau de uzanță lingvistică. Teistul mai folosește și termenul „real" și susține că Dumnezeu este real sau este realitate. Dar ce sens au aceste cuvinte într-un astfel de context? Problema este în esență aceeași chiar dacă se folosește termenul „există", „fapt" sau „real".

O sugestie care se potrivește cu ideea de verificare escatologică este aceea că esența comună a conceptelor de „existență", „fapt" și „realitate" este reprezentată de ideea de „a avea impact". A spune că *x* există sau este real, că existența lui *x* este un fapt, înseamnă a susține că

natura universului diferă într-un fel anume de natura pe care ar avea-o un univers lipsit de x. Tipul acestei diferențe va depinde în mod firesc de caracterul x-ului în discuție. Iar sensul formulei „Dumnezeu există" va exprima impactul trecut, prezent și viitor pe care existența lui Dumnezeu se presupune că îl are asupra experienței umane.

CAPITOLUL IX

PRETENȚIILE INCOMPATIBILE DE ADEVĂR ALE DIFERITELOR RELIGII

Mai multe credințe, toate susținând că sunt adevărate

Până nu de mult, fiecare dintre diferitele religii ale lumii s-au dezvoltat într-o ignoranță aproape totală față de celelalte. Este adevărat că au existat mişcări considerabile de expansiune care au adus în contact câte două religii: în special, răspândirea buddhismului în timpul ultimelor trei secole î.Cr. şi primele secole ale erei creştine, purtându-şi mesajul pe cuprinsul Indiei şi Asiei de sud-est şi în China, Tibet şi Japonia, şi apoi resuscitarea religiei hinduse în detrimentul buddhismului, cu rezultatul că astăzi buddhismul este slab reprezentat pe subcontinentul indian; apoi, prima expansiune creştină în imperiul roman; expansiunea religiei islamice în secolele al şaptelea şi al optulea d.Cr. în Orientul Mijlociu, Europa şi mai târziu Europa; şi, în fine, a doua expansiune a creştinismului în mişcarea misionară din secolul al nouăsprezecelea. Aceste interacțiuni au fost dominate mai mult de conflict decât de dialog şi nici un adept al vreuneia dintre aceste credințe nu a stabilit o legătură adâncă şi plină de înțelegere cu o altă credință. Abia în ultimii o sută şi ceva de ani studiul academic al religiilor

lumii a făcut posibilă o apreciere exactă a credințelor celorlalți oameni şi astfel a adus la cunoştința unui număr tot mai mare de oameni problema pretențiilor de adevăr incompatibile formulate de diferitele tradiții religioase. Această chestiune devine acum un subiect important ce trebuie să ocupe un loc fruntaş pe agenda filosofului religiei.

Problema poate fi formulată foarte concret în acest mod. Dacă m-aş fi născut în India, aş fi fost probabil hindus; în Egipt probabil musulman; în Sri Lanka probabil buddhist; dar m-am născut în Anglia şi sunt, după toate probabilitățile, creştin. (Desigur, în fiecare caz s-ar fi dezvoltat un „eu" diferit). Aceste religii diferite par să spună lucruri diferite şi incompatibile despre natura realității supreme, despre lucrarea divină şi despre natura şi destinul omului. Este natura divină personală sau este nonpersonală? Ajunge divinitatea să se întrupeze în lume? Au ființele umane mai multe vieți pe pământ? Este sinele empiric sinele real, destinat să aibă parte de viața veşnică în tovărăşia lui Dumnezeu, sau este doar o manifestare temporară şi iluzorie a unui sine superior etern? Este Biblia sau Coranul sau Bhagavad Gita cuvântul lui Dumnezeu? Dacă răspunsul creştin la aceste întrebări este cel corect, nu trebuie atunci ca răspunsul hindus să fie în mare măsură fals? Dacă afirmațiile buddhiste sunt adevărate, nu trebuie atunci ca afirmațiile Islamului să fie în mare măsură false?

Componenta sceptică a acestor întrebări are rădăcini foarte adânci; fiindcă nu este nevoie decât de un pas de la ideea că diferitele religii nu pot fi toate adevărate, deşi toate afirmă că sunt, la ideea că probabil nici una dintre ele nu este adevărată. Astfel, Hume a pus bazele princi-

piului că „în chestiuni de religie, orice este diferit este şi contrar, şi că este imposibil ca religiile vechii Rome, a Turciei, a Siamului şi a Chinei să fie, toate, întemeiate pe o bază solidă". În consecinţă, referindu-se la minuni ca dovezi ale adevărului unei credinţe particulare, el spune: „Orice minune despre care oricare dintre aceste religii pretinde a fi avut loc (şi toate abundă în minuni), fiindcă ţelul ei nemijlocit este de a întemeia sistemul particular căruia îi este atribuită, are aceeaşi forţă, deşi într-un mod mai indirect, de a răsturna orice alt sistem"[1]. Folosind acelaşi raţionament, orice fundament care stă la baza credinţei în adevărul unei religii particulare trebuie să opereze ca bază pentru credinţa că orice altă religie este falsă; în consecinţă, în cazul oricărei religii particulare vor exista mult mai multe motive pentru a crede că este falsă decât pentru a crede că este adevărată. Acesta este argumentul sceptic care apare în contextul pretenţiilor incompatibile de adevăr ale diferitelor credinţe ale omenirii.

Critica conceptului de „religie"

În importanta sa carte, *The Meaning and End of Religion*[2], Wilfred Cantwell Smith pune în discuţie conceptul binecunoscut de „religie", pe care se sprijină o mare parte din tradiţionala problemă a pretenţiilor incompatibile de adevăr ale religiilor. Smith susţine că ceea ce numim de obicei o religie – o entitate empirică care poate fi iden-

---

[1] David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, para. 95 [rom. David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, tr. M. Flonta, A.-P. Iliescu, C. Niţă, ed. St. şi encicl., Bucureşti, 1987, pp. 187-188 – n.t.].

[2] Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, 1962, Harper & Row, New York, şi Sheldon Press, Londra, 1978.

tificată istoric și trasată geografic - este un fenomen specific uman. Creștinismul, hinduismul, iudaismul, buddhismul, islamismul ș.a.m.d. sunt creații umane a căror istorie este o parte a istoriei mai largi a culturii umane. Autorul urmărește dezvoltarea conceptului de „religie" ca pe un fenomen istoric clar și limitat și arată că această noțiune, departe de a fi universală și evidentă, este o invenție specific occidentală care a fost exportată în restul lumii. Rezumând concluzia argumentului său istoric detaliat, autorul spune: „Este o aberație surprinzător de modernă ca cineva să considere că islamismul sau creștinismul este adevărat - începând cu iluminismul când, practic, Europa a început să postuleze religiile ca sisteme și modele de doctrină intelectualiste, astfel încât să poată fi pentru prima dată etichetate «creștinism» și «buddhism», și să poată fi considerate adevărate sau false"[3]. Denumirile pe care le au astăzi diferitele „religii" au fost de fapt (cu excepția „Islamului") inventate în secolul al optsprezecelea, și nimeni, înainte de influența occidentală asupra popoarelor lumii, nu se considera ca aparținând unuia dintre sistemele de credință opozante referitor la care se poate pune întrebarea: „Care dintre aceste sisteme este cel adevărat?" Această idee despre religii ca entități ce se exclud reciproc și au propriile caracteristici și propria istorie - deși acum are tendința să opereze ca o categorie obișnuită a gândirii noastre - ar putea fi totodată un exemplu al reificării ilicite, al transformării adjectivelor bune în substantive rele, spre care gândirea occidentală este înclinată și de care filosofia contemporană ne-a avertizat. În acest caz, a apă-

[3] Wilfred Cantwell Smith, *Questions of Religious Truth*, Victor Gollancz Ltd., Londra, 1967, p. 73.

rut o conceptualitate puternică dar denaturantă ce a contribuit la crearea fenomenelor care să răspundă acestui fapt, şi anume religiile lumii văzându-se pe ele însele şi pe fiecare în parte sub forma unor comunităţi ideologice rivale.

Poate că, totuşi, în loc de a considera că religia este împărţită în sisteme ce se exclud reciproc, ar trebui mai bine să vedem viaţa religioasă a umanităţii ca pe un proces dinamic în cadrul căruia anumite tulburări majore au stabilit din când în când noi câmpuri de forţă, cu o putere mai mare sau mai mică, manifestând relaţii complexe de atracţie şi respingere, absorbţie, rezistenţă şi consolidări. Aceste tulburări majore sunt marile momente religioase creatoare din istoria umanităţii din care au izvorât tradiţiile religioase de diverse tipuri. Din punct de vedere teologic, aceste momente sunt văzute ca intersecţii ale harului divin, ale iniţiativei divine, ale adevărului divin cu credinţa omenească, răspunsul omenesc, iluminarea omenească. Acestea au influenţat cursul vieţii umanităţii astfel încât să stimuleze dezvoltarea culturilor, iar ceea ce numim creştinism, islamism, hinduism, buddhism sunt unele dintre fenomenele istorico-culturale rezultate. De pildă, este clar că creştinismul s-a dezvoltat printr-o interacţiune complexă de factori religioşi şi non-religioşi. Ideile creştine s-au format în cadrul intelectual furnizat de filosofia greacă; Biserica creştină a fost modelată ca instituţie de către imperiul roman şi sistemul său legislativ; gândirea catolică reflectă ceva din temperamentul mediteranean latin, în timp ce gândirea protestantă reflectă ceva din temperamentul nordic germanic ş.a.m.d. Nu este greu de apreciat legătura dintre creştinismul istoric şi continuitatea vieţii omului din emisfera vestică; şi

desigur același lucru este valabil, cu diferențele de rigoare, în cazul tuturor celorlalte religii ale lumii.

Ceea ce înseamnă că nu se potrivește să ne referim la religie ca fiind adevărată sau falsă tot așa cum nu se potrivește să vorbim despre o civilizație că este adevărată sau falsă. Fiindcă religiile, considerate curente religio-culturale ce pot fi distinse în cadrul istoriei omului, sunt expresii ale diversității tipurilor, temperamentelor și formelor de gândire umane. Aceleași diferențe dintre gândirea orientală și cea occidentală care sunt exprimate în formele conceptuale, lingvistice, sociale, politice și artistice diferite se află probabil și ele la baza deosebirilor dintre religia orientală și cea occidentală.

În *The Meaning and End of Religion*, Cantwell Smith studiază trecerea de la evenimentul sau de la ideea religioasă inițială - fie că este iluminarea lui Buddha, viața lui Cristos sau activitatea lui Mohamed - la religie în sensul de organism viu de mare întindere cu propria sa coloană vertebrală formată din credințe și pielea sa instituțională. Și, în fiecare caz, autorul arată că această dezvoltare se află într-o relație îndoielnică cu acel eveniment sau cu acea idee inițială. Religiile ca instituții, cu doctrinele teologice și regulile de comportament care constituie granițele lor, nu au apărut fiindcă realitatea religioasă a cerut acest lucru, ci fiindcă o astfel de dezvoltare a fost inevitabilă istoric într-o perioadă în care diferitele grupuri culturale nu se bucurau de o comunicare foarte dezvoltată. Dar acum când lumea a devenit o unitate care comunică, ne îndreptăm către o nouă situație în care există posibilitatea și este indicat ca gândirea religioasă să depășească aceste granițe cultural-istorice. Dar ce

formă să ia această nouă gândire şi cum va influenţa problema pretenţiilor incompatibile de adevăr?

Către o posibilă rezolvare

Pentru a vedea inevitabilitatea istorică a pluralităţii religiilor din trecut şi non-inevitabilitatea sa din viitor trebuie să avem în vedere drumul parcurs de viaţa religioasă a omenirii. Omul a fost descris ca un animal religios în mod natural, manifestând o tendinţă înnăscută de a experimenta mediul înconjurător ca având o semnificaţie religioasă şi totodată naturală, şi de a simţi necesitatea de a trăi ca atare în acest mediu. Această tendinţă este universal exprimată în culturile popoarelor primitive, cu credinţa lor în obiectele sacre, înzestrate cu *mana*, şi într-o multitudine de spirite ce trebuiau împăcate cu mare atenţie. Realitatea divină este aici înţeleasă la nivel rudimentar ca o pluralitate de forţe cvasi-animale. Următoarea etapă pare să fi apărut odată cu unirea triburilor în grupuri mai mari. Zeii tribali au fost apoi aşezaţi în ierarhii (unii pierduţi prin acest amestec) dominate, în Orientul Mijlociu, de către marii zei naţionali precum sumeriana Ishtar, Amon al Tebei, Iahve al Israelului, Marduk al Babilonului, Zeus al Greciei; iar, în India, zeii vedici precum Dyaus (zeul cerului), Varuna (zeul celest) şi Agni (zeul focului). Lumea unor astfel de zei naţionali şi zei ai naturii, deseori războinici şi cruzi şi uneori cerând sacrificii umane, reflectă starea conştientizării umane a divinului în zorii istoriei documentare, de acum aproape trei mii de ani.

Până acum, întregul proces poate fi descris în termeni de dezvoltare a religiei naturale. Adică cultul primitiv al spiritelor ce exprimă frica umană faţă de forţele

necunoscute ale naturii şi, mai târziu, cultul divinităților naționale – care reprezintă fie aspecte ale naturii (soarele, cerul etc.), fie personificarea colectivă a unui popor – constituie gradul vieții religioase a omenirii înainte de orice intervenție specială a revelației sau iluminării divine.

Dar, la ceva vreme după anul 1000 î.Cr., a apărut perioada de aur a creativității religioase, numită de Jaspers Epoca Axială[4]. Această epocă a constat într-o serie de experiențe revelatoare care s-au petrecut în diferite părți ale lumii, care au adâncit şi purificat concepțiile omului despre divin şi pe care credința religioasă nu le poate atribui decât presiunii exercitate de realitatea divină asupra spiritului uman. Pentru a-l cita pe A. C. Bouquet: „Un loc comun pentru specialiştii în istoria religiilor este acela că undeva în jurul anului 800 î.Cr. populațiile acestei lumi au fost străbătute de o stimulare a minții care, deşi a lăsat mari părți ale omenirii neatinse, a produs în diferite locuri de pe pământ profeți care au creat o nouă serie de puncte de plecare pentru viața şi gândirea oamenilor"[5]. În pragul acestei perioade şi-au făcut apariția unii dintre cei mai mari profeți evrei (Ilie în secolul al nouălea; Amos, Osea şi primul Isaia în secolul al optulea; şi apoi Ieremia în al şaptelea), spunând că au auzit cuvântul Domnului care le cerea ascultare şi le cerea ca Israel să atingă un nou nivel al virtuții şi dreptății. Pe parcursul următoarelor cinci secole, între 800 şi 300 î.Cr., în Persia a apărut profetul Zoroastru; Grecia l-a dat pe Pitagora, apoi pe Socrate şi Platon şi pe Aristotel; în China

---

[4] Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (1949), Yale University Press, New Haven, 1953, Cap. 1.

[5] A. C. Bouquet, *Comparative Religion*, Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex 1941, pp. 77-78.

a trăit Lao-tzu şi apoi Confucius; iar în India această perioadă creatoare a apucat formarea Upanişadelor şi vieţile lui Gautama Buddha şi Mahavira, fondatorul religiei jaine, şi spre sfârşitul acestei perioade compunerea Bhagavad Gitei. Chiar şi creştinismul, care a apărut mai târziu, şi după aceea islamismul îşi au amândouă rădăcinile în religia iudaică a Epocii Axiale şi ambele nu pot fi înţelese decât în relaţie cu această religie.

Este important de observat situaţia în cadrul căreia toate aceste momente revelatorii s-au petrecut. Comunicarea dintre diferitele părţi ale umanităţii era în acea perioadă atât de limitată, încât putem spune că oamenii locuiau atunci practic în lumi diferite. În cea mai mare parte, oamenii care trăiau în China, în India, în Arabia, în Persia nu ştiau de existenţa celorlalte popoare. A existat astfel o multitudine de religii locale care erau de asemenea civilizaţii locale. În consecinţă, marele moment creator al revelaţiei şi iluminării s-a petrecut separat în cadrul unor culturi diferite şi le-a influenţat dezvoltarea, oferindu-le coerenţa şi încrederea de a se extinde în unităţi mai mari, dând naştere astfel marilor entităţi cultural-religioase pe care astăzi le numim religii mondiale. Aşa se întâmplă că până de curând diferitele curente de experienţă şi credinţă religioasă au străbătut diferite culturi, fiecare formând şi fiind format de propriul său mediu. Au existat desigur contacte între diferite religii în anumite momente din istorie şi o influenţă - uneori o influenţă importantă - reciprocă; dar, cu toate acestea, tabloul general este acela al religiilor care s-au dezvoltat separat în propriul cadru istoric şi cultural.

Pe lângă observarea acestor circumstanţe istorice, trebuie să ne folosim şi de distincţia importantă dintre, pe de o parte, întâlnirile omului cu realitatea divină în

diferitele forme ale experienței religioase și, pe de altă parte, teoriile sau doctrinele teologice pe care oamenii le-au construit pentru a conceptualiza sensul acestor întâlniri. Aceste două componente ale religiei, deși pot fi diferențiate, nu pot fi separate. Este tot atât de greu de spus care a apărut prima ca și în celebrul caz al găinii și oului; aceste două componente se influențează reciproc într-un proces de dezvoltare comun neîntrerupt, experiența oferind un fundament pentru credințele noastre, care influențează la rândul lor formele căpătate de experiența noastră. Diferitele religii sunt diferite curente de experiență religioasă, fiecare avându-și începutul într-un moment diferit din istoria umanității și fiecare formându-și propria conștiință de sine conceptuală în cadrul unui mediu cultural diferit.

În lumina acestui lucru, se poate lua în considerare ipoteza potrivit căreia marile religii, în rădăcinile lor experiențiale, se află în contact cu aceeași realitate divină supremă, dar că diferitele lor experiențe ale acelei realități, interacționând de-a lungul secolelor cu diferitele forme de gândire ale diverselor culturi, au condus la o diferențiere tot mai mare și o elaborare tot mai particulară încât hinduismul, de pildă, este un fenomen foarte diferit de creștinism, în cele două divinul fiind experiat și conceput în moduri foarte diferite. Totuși, în „lumea unică" de astăzi tradițiile religioase interacționează în mod conștient prin observare reciprocă și prin dialog, și este posibil ca dezvoltarea lor viitoare să meargă treptat pe același drum. În următoarele secole fiecare grup va continua probabil să se schimbe și probabil se vor apropia tot mai mult, așa încât într-o bună zi denumiri precum „creștinism", „buddhism", „islamism", „hinduism"

nu vor mai descrie configurațiile valabile la un moment dat în ceea ce privește experiența și credința omului. Nu mă refer aici la dispariția religiozității umane într-o secularizare universală. Acesta este desigur un viitor posibil și într-adevăr mulți consideră că probabil chiar așa va fi. Dar dacă omul este întotdeauna un animal religios, chiar și în mijlocul secularizării, acesta va avea trăi o senzație a transcendenței care aduce tulburare și deopotrivă înălțare sufletească. Viitorul pe care îl preconizez este astfel unul în care religiile de astăzi vor constitui istoria trecută ale diferitelor curente și variații, care vor fi văzute atunci mai mult ca diferitele denominații ale creștinismului din America de Nord sau Europa de azi decât ca totalități radical exclusive.

Dacă natura religiei și istoria religiei este într-adevăr de așa natură încât o dezvoltare de acest tip începe să se petreacă pe parcursul secolului al douăzeci și unulea, ce va presupune acest lucru în ceea ce privește problema pretențiilor incompatibile de adevăr ale diferitelor religii?

Am putea deosebi trei aspecte ale acestei chestiuni: diferențe în modul de a experimenta realitatea divină; diferențe de teorii filosofice și teologice cu privire la acea realitate sau cu privire la implicațiile experienței religioase a omului; și diferențe ale experiențelor cheie sau revelatoare care unifică curent vieții religioase.

Cel mai remarcabil exemplu al primului tip de diferență este probabil cea dintre experiența divinului ca fiind personal și ca fiind non-personal. În iudaism, creștinism și ramura teistă a hinduismului, Absolutul este înțeles ca o divinitate personală înzestrată cu bunătate, voință și intenție, și care poartă numele de Iahve, Dumnezeu, Allah, Vișnu, Șiva. Pe de altă parte, în hinduismul școlii advaita și în buddhismul theravada, realitatea su-

premă este non-personală. Buddhismul mahayana este o tradiție mai complexă, cuprinzând atât zenul non-teist cât şi buddhismul tărâmului pur cvasi-teist. În principiu, probabil că nu există nici o dificultate în a susține că aceste experiențe personale şi non-personale ale Absolutului sunt mai degrabă complementare decât incompatibile. Căci dacă, aşa cum fiecare formă profundă de religie a afirmat, Realitatea Supremă este infinită şi depăşeşte orizontul categoriilor noastre finite, acea realitate poate să fie atât Dumnezeu personal cât şi Temelie non-personală a ființei. În orice caz, există un anumit plan de gândire în cercetarea a ceea ce Aurobindo a numit „logica infinitului"[6] şi problema referitoare la măsura în care predicatele care sunt incompatibile prin raportare la o realitate finită ar putea să nu mai fie incompatibile atunci când sunt raportate la realitatea infinită.

Al doilea tip de diferență ține de teoria sau doctrina filosofică şi teologică. Aceste diferențe şi, într-adevăr, conflicte nu sunt doar aparente, ci fac parte din istoria în curs de dezvoltare a gândirii umane; poate că în timp vor fi depăşite, fiindcă țin de aspectul istoric şi condiționat cultural al religiei, care este supus schimbării. Când luăm în considerare, de pildă, schimbările uriaşe care s-au petrecut în gândirea creştină în ultima sută de ani, ca răspuns la dezvoltarea cercetării biblice moderne şi a fizicii şi biologiei moderne, nu vom putea stabili nici o limită a dezvoltărilor care ar putea să se petreacă în viitor. O carte de teologie creştină contemporană (post-darwiniană, post-einsteiniană, post-freudiană), care foloseşte

[6] Sri Aurobindo, *The Life Divine*, Sri Aurobindo Ashram, Pondicherry 1949, şi Matagiri Sri Aurobindo Center, N.Y., 1980, Cartea II. 2.

critica biblică modernă şi acceptă fără discuţie o demitologizare considerabilă a perspectivei neotestamentare asupra lumii, nu ar fi fost recunoscută ca teologie creştină cu două secole în urmă. Răspunsuri comparabile cu ştiinţa modernă trebuie încă să mai apară în multe dintre celelalte religii ale lumii; însă acestea vor trebui inevitabil să apară mai devreme sau mai târziu. Când toate tradiţiile religioase îşi vor avea propria întâlnire cu ştiinţa modernă, probabil că vor parcurge, ca şi creştinismul, o dezvoltare interioară considerabilă. În plus, va exista o influenţă tot mai mare a fiecărei credinţe asupra celorlalte pe măsură ce se întâlnesc şi interacţionează din ce în ce mai mult în cadrul „lumii unice" de astăzi. În această lumină, viitorul asupra căruia am speculat nu pare a fi imposibil.

Cu toate acestea, dificultatea cea mai mare în calea înţelegerii religioase este cel de-al treilea tip de diferenţă. Fiecare religie îşi are propriul fondator sau propria scriptură sfântă sau ambele în care realitatea divină s-a revelat – Vedele, Tora, Buddha, Cristos şi Biblia, Coranul. Oriunde Sacrul se revelează, acesta cere un răspuns absolut de credinţă şi venerare, care astfel pare incompatibil cu un răspuns asemănător faţă de oricare altă aşa-zisă dezvăluire a Sacrului. În creştinism, de pildă, caracterul absolut şi exclusiv al răspunsului a fost puternic dezvoltat în doctrina potrivit căreia Cristos a avut fire divină, a fost unicul Fiu al lui Dumnezeu, de aceeaşi substanţă cu Tatăl, singurul mijlocitor între Dumnezeu şi om. Însă această doctrină tradiţională, formată într-o epocă care nu avea ştiinţă despre viaţa religioasă a omenirii în general, dă naştere astăzi unei tensiuni puternice. Pe de o parte, creştinismul ne spune la nivelul tradiţiei că Dum-

nezeu este Creatorul şi Stăpânul omenirii şi că vrea binele şi mântuirea întregii omeniri şi, pe de altă parte, că ne putem mântui doar răspunzând în credință lui Dumnezeu prin Cristos. Asta înseamnă că iubirea infinită a rânduit că oamenii nu pot fi mântuiți decât într-un mod care exclude de fapt marea lor majoritate, fiindcă cea mai mare parte a omenirii care s-a născut a trăit fie înainte de Cristos, fie în afara granițelor creştinătății. În încercarea de a întâmpina acest paradox izbitor, teologia creştină a dezvoltat o doctrină potrivit căreia cei aflați în afara cercului credinței creştine se vor putea totuşi mântui. De pildă, Conciliul Vatican II, 1963-1965, a declarat că „Aceia care, necunoscând, fără vina lor, evanghelia lui Cristos şi Biserica sa, îl caută totuşi pe Dumnezeu cu inimă sinceră şi se străduiesc, sub impulsul harului, să împlinească în fapte voia lui cunoscută prin glasul conştiinței, pot dobândi mântuirea veşnică"[7]. Aceasta reprezintă o mişcare reală ca răspuns la o problemă reală; şi totuşi nu este decât un epiciclu de teorie, nefăcând mai degrabă decât să complice sistemul dogmatic existent în loc să meargă la miezul problemei. Epiciclul este gândit pentru a-i cuprinde pe teiştii (cei care„îl caută pe Dumnezeu") care nu au avut nici un contact cu evanghelia creştină. Dar cum rămâne cu buddhiştii şi cu hinduşii non-teişti? Dar cu musulmanii, evreii, buddhiştii, hinduşii, jainii, parsii etc., teişti şi non-teişti, care au auzit evanghelia creştină dar care au preferat să păstreze credința părinților lor?

Astfel, se pare că pentru a rezolva tensiunea din centrul atitudinii creştine tradiționale față de credințele non-

[7] *Dogmatic Constitution on the Church,* Art. 16.

creştine, gânditorii creştini trebuie să acorde o atenţie şi mai radicală acestei probleme decât au făcut până acum. Totuşi, scopul acestei cărţi nu este acela de a sugera un plan pentru reconstruirea doctrinei creştine sau a altor doctrine religioase.

Un cadru filosofic pentru pluralismul religios

În interiorul marilor tradiţii religioase şi în special în curentele lor cu preponderenţă mistice este recunoscută în general o distincţie între *an sich* („lucrul în sine") Real sau Ultim sau Divin şi Realul conceptualizat şi experiat de om. Presupunerea generală este că Realitatea Ultimă este infinită şi ca atare depăşeşte înţelegerea gândirii şi limbajului uman, astfel încât obiectele de veneraţie şi de contemplaţie ce pot fi descrise şi experiate nu constituie Absolutul în realitatea sa nelimitată, ci Absolutul în relaţia sa cu cunoscătorul finit. O formă a acestei distincţii este cea dintre *nirguna* Brahman, Brahman fără atribute, aflat dincolo de gândirea umană, şi *saguna* Brahman, Brahman cu atribute, întâlnit în cadrul experienţei umane ca Ishvara, creatorul şi cârmuitorul personal al universului. În Occident, misticul creştin Meister Eckhart a făcut o distincţie similară între Dumnezeire (*Deitas*) şi Dumnezeu (*Deus*). Scriptura daoistă, *Dao de jing*, începe cu afirmaţia că „Dao poate fi rostit, dar nu este dao despre care se vorbeşte de obicei". Misticii cabalişti evrei făceau deosebire între Ein Soph, realitatea divină absolută aflată dincolo de orice descriere, şi Dumnezeul biblic; iar în rândul sufiţilor musulmani, Al Haqq, Realul, pare să fie un concept asemănător cu Ein Soph, ca abis al

Dumnezeirii ce stă la baza revelării de sine a lui Allah. Mai recent, Paul Tillich s-a referit la „Dumnezeul de deasupra Dumnezeului teismului"[8]; iar Gordon Kaufman a făcut recent deosebire între „Dumnezeul adevărat" și „Dumnezeul disponibil"[9]. Toate acestea par să fie toate distincții asemănătoare (deși nu identice). Dacă presupunem că Realul este unul, dar că percepțiile noastre umane ale Realului sunt plurale și diferite, avem un fundament pentru ipoteza potrivit căreia diferitele curente de experiență religioasă reprezintă diverse conștientizări ale aceleiași realități nelimitate transcendente, care este percepută în diferite feluri particulare de către minți umane diferite, ce formează și sunt formate de către diferite istorii culturale.

Immanuel Kant a furnizat (fără a avea această intenție) un cadru filosofic în interiorul căruia o astfel de ipoteză poate fi dezvoltată. El a făcut deosebire între lumea așa cum este *an sich**, pe care a numit-o lumea numenală, și lumea care se arată conștiinței umane, pe care a numit-o lumea fenomenală. Scrierile sale pot fi interpretate în diferite feluri, dar potrivit unei interpretări lumea fenomenală *este* lumea numenală din perspectiva experienței umane. Potrivit lui Kant, nenumăratele indicii senzoriale de diferite feluri sunt aduse laolaltă în conștiința umană prin intermediul unui sistem de concepte sau categorii

---

[8] Paul Tillich, *The Courage to Be*, Yale University Press, 1952, p. 190. [trad. rom Paul Tillich, *Curajul de a fi*, tr. Sorin Avram Vîrtop, Ed. Herald, București, 2007 – n.t.]

[9] Gordon Kaufman, *God the Problem*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1972, p. 86.

* „În sine" – n.t.

relaţionale (aşa cum este „lucrul" sau „cauza") în termenii cărora suntem conştienţi de mediul nostru înconjurător. Astfel, mediul înconjurător, aşa cum îl percepem, este produsul comun al lumii înseşi şi al activităţii selective, interpretative şi unificatoare a celui care percepe. Dotarea noastră senzorială nu poate răspunde decât unei mici părţi din întreaga gamă de unde sonore şi electromagnetice - lumină, radio, infraroşu, ultraviolet, X şi gama - care ne izbesc tot timpul. În consecinţă, lumea aşa cum o experiem nu reprezintă decât o anumită părticică - o părticică specific umană - din imensa complexitate şi bogăţie a lumii aşa cum este *an sich*. Experienţa noastră se situează la un anumit nivel macro/micro. Ceea ce noi experiem şi folosim pe post de birou solid şi rezistent, pentru un micro-observator ar fi un întreg univers ce freamătă de energie aflat în descărcare şi alcătuită din electroni, neutroni şi quarcuri supuşi unei activităţi rapide neîntrerupte. Percepem lumea aşa cum se arată în particular fiinţelor cu dotarea fizică şi psihologică specifică nouă. Într-adevăr, modul în care lumea ne *apare* reprezintă modul în care lumea *este pentru noi* în condiţiile în care o locuim şi interacţionăm cu ea. Aşa cum Toma de Aquino a spus cu multă vreme în urmă: „Obiectul cunoscut este în cunoscător potrivit modului cunoscătorului"[10].

Este oare posibil să se adopte distincţia kantiană dintre lumea aşa cum este în sine şi lumea aşa cum ne apare cu maşinăria noastră cognitivă specifică şi să fie aplicată în cadrul relaţiei dintre Realitatea Supremă şi diferitele noastre conştientizări ale acelei Realităţi? Dacă se poate,

---

[10] *Summa Theologica* II/II, Q. 1, Art. 2.

vom gândi în termenii unui singur numen divin şi o multitudine de fenomene divine diferite. Vom putea forma ipoteza potrivit căreia Realul *an sich* este experiat de ființele umane în termenii unuia din cele două concepte religioase de bază. Unul este conceptul de Dumnezeu sau de Real experiat ca ceva personal, ce domină formele teiste ale religiei. Celălalt este conceptul de Absolut sau de Real experiat ca ceva non-personal, care domină diferitele forme non-teiste ale religiei. Fiecare dintre aceste concepte de bază este, totuşi, concretizat şi mai mult (în terminologie kantiană, este schematizat) ca o gamă de imagini particulare referitoare la Dumnezeu sau concepte particulare referitoare la Absolut. Aceste imagini ale lui Dumnezeu sunt formate în cadrul diferitelor istorii religioase. Astfel, Iahve din scripturile ebraice există în interacțiune cu poporul iudeu. El este o parte din istoria evreilor şi ei sunt o parte din istoria lui; el nu poate fi separat de această apartenență istorică concretă. Pe de altă parte, Krishna este o figură divină foarte diferită, ce există în raport cu o altă comunitate de credință, cu propriul său etos religios. Dată fiind ipoteza de bază a realității divinului, putem spune că Iahve şi Krishna (precum şi Şiva şi Allah şi Tatăl lui Isus Cristos) sunt *persoane* în termenii cărora Realitatea divină este experiată şi concepută în interiorul diferitelor curente de viață religioasă. Aceste *persoane* diferite sunt astfel în parte proiecții ale Realității divine în conştiința umană şi în parte proiecții ale conştiinței umane înseşi aşa cum a fost formată de diferitele culturi istorice. Din perspectivă umană aceste reprezintă diferitele noastre imagini despre Dumnezeu; din perspectivă divină acestea sunt *persoanele* lui

Dumnezeu în relație cu diferitele istorii de credință ale omului.

În felul acesta, va trebui să se dea o explicație asemănătoare formelor căpătate de Absolutul non-personal sau *impersonal* experiat în diferitele curente ale religiei nonteiste - Brahman, Nirvana, Sunyata, Dharma, Dharmakaya, Dao. Aici, potrivit ipotezei noastre, este experiată şi gândită aceeaşi Realitate Supremă nemărginită prin diferitele forme ale conceptului de Real ca non-personal.

O caracteristică a formelor mistice de conştientizare a Realului este aceea că par a fi directe şi nu mediate - sau altfel denaturate - de către mecanismul perceptiv al minții umane. Cu toate acestea, ipoteza noastră va trebui să susțină că şi conştientizarea aparent directă şi nemediată a Realului din *mokşa* hindusă, *satori* buddhist şi din mistica unificatoare occidentală, reprezintă în continuare experiența conştientă a unui subiect uman şi astfel este influențată de activitatea interpretativă a minții cunoscătoare. Toate ființele umane au fost influențate de cultura din care fac parte şi au primit (sau au dezvoltat prin însuşirea acesteia) anumite tendințe interpretative adânc înrădăcinate care ajută la formarea propriei experiențe şi sunt astfel neîncetat confirmate în interiorul acesteia. Vedem dovezi ale manifestării acestor „reglări" adânc înrădăcinate când observăm că misticii formați de cultura religioasă hindusă, buddhistă, creştină, musulmană şi iudaică relatează forme diferite şi specifice de experiență. Astfel, departe de a spune că ei trec printr-o experiență identică dar că o relatează în limbaje religioase diferite, pare a fi mult mai probabil că trec prin experiențe unificatoare caracteristic diferite (deşi cu trăsături comune importante), diferențele datorându-se cadrelor

conceptuale şi disciplinelor meditative furnizate de tradițiile religioase în care participă[11].

Astfel, o posibilă şi într-adevăr o atractivă ipoteză - ca alternativă la scepticismul total - este cea potrivit căreia marile tradiții religioase ale lumii reprezintă percepții umane diferite ale şi răspunsuri particulare la aceeaşi Realitate divină.

---

[11] Cu privire la această înțelegere a misticismului, vezi Steven Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford University Press, New York, 1978.

CAPITOLUL X

DESTINUL UMAN: NEMURIRE ŞI ÎNVIERE

Nemurirea sufletului

Cultura umană pare să fi întreţinut din totdeauna o anumită distincţie între corpul fizic şi sufletul imaterial sau cvasi-material; existenţa unei astfel de distincţii a fost indicată de specificul mormintelor în care au fost îngropate cele mai vechi schelete descoperite până acum. Antropologii oferă diferite ipoteze cu privire la originea acestei distincţii: poate că a fost inspirată prima dată de amintirile persoanelor decedate; de visele în care li se arătau; de vederea propriei reflexii în apă şi pe alte suprafeţe strălucitoare; sau de meditaţia asupra semnificaţiei riturilor religioase care au răsărit prin confruntarea cu faptul morţii.

Platon (428/7-348/7 î.Cr.) a fost primul care a influenţat cel mai adânc şi cel mai mult cultura occidentală, cel care a dezvoltat la modul sistematic dihotomia corp-suflet şi care a făcut prima încercare de a dovedi nemurirea sufletului[1].

---

[1] *Phaidon*.

Platon afirmă că deşi corpul aparţine lumii sensibile[2] şi participă la natura schimbătoare şi efemeră a acesteia, intelectul este înrudit cu realităţile neschimbătoare de care suntem conştienţi atunci când ne gândim la Binele în sine şi nu la diferitele tipuri de bine particular, când ne gândim la Dreptate şi nu la acte particulare de dreptate, la alte „universalii" sau Idei eterne în virtutea cărora lucrurile şi evenimentele fizice îşi au propriile însuşiri particulare. Fiind înrudită mai degrabă cu acest tărâm superior şi dăinuitor decât cu lumea trecătoare a simţurilor, raţiunea (sau sufletul) este nemuritoare. Astfel, cel care îşi dedică viaţa mai degrabă contemplării realităţilor eterne decât satisfacerii dorinţelor trecătoare ale corpului va afla, după moarte, că, în timp ce trupul său se face ţărână, sufletul îi zboară către tărâmul neschimbător, pentru a trăi veşnic. Platon a descris un tablou cutremurător, de o izbitoare frumuseţe şi elocvenţă, care a mişcat şi înălţat secole la rândul sufletele oamenilor din multe ţinuturi ale pământului. Şi totuşi, astăzi, aceasta nu mai este (aşa cum era în primele secole ale erei creştine) filosofia comună a Occidentului; iar o demonstrare a nemuririi care presupune sistemul metafizic platonic nu poate constitui o dovadă în ochii omului de secol douăzeci.

Platon a folosit argumentul potrivit căruia singurele lucruri care pot fi distruse sunt cele compuse, din moment ce faptul de a distruge ceva înseamnă a-l dezintegra în părţile sale constitutive. Toate corpurile materiale sunt compuse; însă sufletul este simplu şi astfel este nepieritor. Acest argument a fost adoptat de Aquino şi

---

[2] Lumea pe care o cunoaştem prin intermediul simţurilor.

a devenit un argument standard în teologia romano-catolică, aşa cum întâlnim în următorul pasaj din filosoful romano-catolic, Jacques Maritain:

> Sufletul spiritual nu poate fi corupt, din moment ce nu posedă materie; nu poate fi dezintegrat, din moment ce nu are părţi substanţiale; nu îşi poate pierde unitatea individuală, din moment ce subzistă prin sine şi nici energia interioară, din moment ce conţine în interiorul său toate sursele energiilor sale. Sufletul omenesc nu poate muri. Odată ce există, nu poate dispărea; acesta va exista necesarmente în veci, va dăinui la nesfârşit. Astfel, raţiunea filosofică, întrebuinţată de un mare metafizician precum Toma de Aquino, poate dovedi nemurirea sufletului omenesc la modul demonstrativ[3].

Acest tip de raţionament a fost criticat din mai multe perspective. Kant a arătat că deşi este adevărat că substanţa simplă nu se poate dezintegra, conştiinţa ar putea totuşi înceta să existe prin reducerea ei la zero[4]. Psihologia modernă a pus şi ea în discuţie premisa fundamentală potrivit căreia mintea este o entitate simplă. Par să fie de fapt o structură doar cu o unitate relativă, de obicei destul de stabilă şi strâns unită, dar susceptibilă diviziunii şi dezarticulării în momentele de stres de diferite intensităţi. Acest comentariu al psihologiei lasă să se înţeleagă în mod clar că presupunerea potrivit căreia sufletul este o substanţă simplă nu este o observaţie empirică, ci o teorie metafizică. Ca atare, aceasta nu poate constitui o bază pentru o demonstraţie generală a nemuririi.

---

[3] Jacques Maritain, *The Range of Reason*, Geoffrey Bles Ltd., Londra, şi Charles Scribner's Sons, New York, 1953, p. 60.

[4] Kant, *Critica raţiunii pure, Dialectica transcendentală*, „Respingerea argumentului lui Mendelssohn despre permanenţa sufletului".

Distincția corp-suflet, formulată pentru prima dată în Grecia antică, a fost creştinată, a parcurs perioada medievală şi pătruns în lumea modernă cu statutul public de adevăr evident atunci când a fost redefinită în secolul al şaptesprezecelea de către Descartes. Dar, începând cu cel de-al Doilea Război Mondial, dualismul cartezian minte-materie, acceptat secole la rândul ca un adevăr de la sine înțeles, a fost criticat cu putere de către unii filosofi ai şcolii analitice contemporane[5].

Se argumentează că termenii care descriu însuşirile şi operațiile mentale - precum „inteligență", „lipsă de griji", „fericire", „chibzuire" şi altele asemenea - se referă în practică la anumite tipuri de comportament uman şi la anumite înclinații comportamentale. Acestea se raportează la individul empiric, ființa umană observabilă care se naşte şi creşte şi acționează şi simte şi moare, iar nu la activitatea obscură a unei „fantome din maşinăria" creierului. Omul este astfel în mare măsură ceea ce pare a fi - o creatură din carne şi oase, care se comportă şi poate să se comporte în anumite moduri caracteristice - iar nu un suflet incorporal ce interacționează într-un mod de neînțeles cu un corp fizic.

Ca un rezultat al acestei dezvoltări, o mare parte din filosofia mijlocului de secol douăzeci a ajuns să-l vadă pe om aşa cum este văzut în scrierile biblice, nu ca un suflet etern legat temporar de un corp muritor, ci ca o formă de viață finită, muritoare şi psihofizică. Astfel, specialistul în Vechiul Testament, J. Pedersen, spune cu referire la evrei că pentru aceştia „...trupul este sufletul în forma sa

[5] Vezi Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, Hutchinson & Co., Ltd., Londra, 1949.

exterioară"[6]. Acest mod de gândire a condus la o concepție despre moarte foarte diferită de cea specifică doctrinei platonice și curentului neoplatonic prezent în gândirea europeană.

Recrearea persoanei psihofizice

Credințele în viața viitoare au ajuns să aibă o importanță reală în iudaism numai către sfârșitul perioadei Vechiului Testament. Înainte de acest moment, gândirea religioasă iudaică s-a concentrat atât de mult asupra legământului lui Dumnezeu cu poporul - văzut ca un organism ce dăinuia de-a lungul secolelor, în timp ce generațiile se succedau - încât ideea unui plan divin pentru individ, un plan care să transceandă viața actuală, nu s-a dezvoltat decât atunci când destrămarea națiunii ca entitate politică a adus în prim plan individul și problema destinului personal.

Odată cu apariția convingerii că Dumnezeu ține în ființă fiecare bărbat și fiecare femeie după criza morții, această convingere a luat forma non-platonică a credinței în învierea trupului. Diferența religioasă dintre credința platonică în nemurirea sufletului și credința iudeo-creștină în învierea trupului este aceea că ultima postulează un act divin special de re-creare. Acest lucru generează un sentiment de dependență totală față de Dumnezeu în momentul morții, un sentiment ce se potrivește cu concepția biblică despre om ca ființă formată din „țărâna din pământ"[7], un produs (cum spunem azi) al evoluției trep-

---

[6] *Israel*, Oxford University Press, Londra, 1926, I, 170.

[7] Geneză 2:7; Psalmul 103:14.

tate a vieții din începuturile primitive ale supei primordiale. Astfel, în concepția iudaică și cea creștină, moartea este ceva real și înfricoșător. Nu este considerată ca o trecere dintr-o cameră în alta sau ca o dezbrăcare de hainele vechi și o îmbrăcare cu altele noi; ci înseamnă pură extincție totală - ieșirea din cercul luminat al vieții în „noaptea nesfârșită a morții". Noua existență de dincolo de moarte nu se poate petrece fără iubirea creatoare a lui Dumnezeu.

Ce înseamnă „învierea morților"? Discuția Sf. Pavel oferă răspunsul creștin fundamental la această întrebare[8]. Concepția lui despre învierea de obște (diferențiată de învierea unică a lui Isus) nu are nimic de-a face cu trezirea cadavrelor din cimitir. Se referă la re-crearea sau reconstituirea divină a individului psihofizic uman, nu sub forma organismului care a murit, ci sub forma unui *soma pneumatikon*, „trup spiritual", ce locuiește într-o lume spirituală așa cum trupul fizic locuiește în lumea fizică actuală.

O problemă majoră care se opune oricărei doctrine de acest fel este aceea a furnizării unor criterii ale identității personale care să lege viața pământească de viața învierii. Pavel nu se ocupă în mod special de această problemă, dar poate că am putea dezvolta concepția sa pe următoarele coordonate[9].

---

[8] I Corinteni 15.

[9] Următoarele paragrafe sunt adaptate, cu permisiune, dintr-o secțiune a studiului meu „Theology and Verification", publicat în *Theology Today* (aprilie, 1960) și retipărit în The Existence of God, The Macmillan Company, New York, 1964. Un fascinant argument recent pentru identitatea personală a originalului și a copiei acestuia este oferit de Derek Parfitt, Reasons and Persons, Oxford University Press, New York, 1985.

Să presupunem mai întâi că cineva – John Smith – care trăieşte în Statele Unite ar dispărea brusc şi inexplicabil dinaintea ochilor prietenilor săi şi că în acelaşi moment în India ar apărea în mod inexplicabil o copie exactă a lui. Persoana care apare în India seamănă exact, în însuşirile sale fizice şi mentale, cu persoana care a dispărut în State. Există o continuitate a memoriei, o asemănare completă a trăsăturilor corporale, inclusiv amprente, culoarea ochilor şi a părului, şi conţinutul stomacal, şi de asemenea a credinţelor, deprinderilor, emoţiilor şi dispoziţiilor mentale. În plus, copia „John Smith" se consideră acel John Smith care a dispărut din America. După efectuarea şi confirmarea tuturor testelor posibile, vor prevala mai degrabă factorii care îi vor îndemna pe prietenii acestuia să-l accepte pe „John Smith" ca fiind John Smith şi îi vor face să treacă cu vederea chiar şi misterioasa translaţie a acestuia de pe un continent pe altul, decât vreun factor care să-i determine să-l trateze pe „John Smith", cu toate amintirile şi toate celelalte caracteristici ale lui John Smith, ca fiind altcineva decât John Smith.

Să presupunem, în al doilea rând, că John Smith al nostru, în loc să dispară în mod inexplicabil, moare, şi că în momentul morţii sale o copie „John Smith", cu aceleaşi amintiri şi caracteristici, apare în India. Chiar şi cu cadavrul în mâini cred că tot va trebui să-l acceptăm pe acest „John Smith" ca fiind acel John Smith care a murit. Va trebui să spunem că a fost re-creat în mod miraculos într-un alt loc.

Acum să presupunem, în al treilea rând, că după moartea lui John Smith, copia „John Smith" nu apare în India, ci ca o copie a învierii într-o lume cu totul diferită, o lume a învierii locuită numai de persoane înviate.

Această lume îşi ocupă propriul spaţiu, care este diferit de cel cu care suntem acum obişnuiţi. Adică un obiect din lumea învierii nu este situat la vreo distanţă sau într-o direcţie anume faţă de obiectele din lumea noastră de acum, deşi fiecare obiect din ambele lumi are un raport spaţial cu toate celelalte obiecte din aceeaşi lume.

Această supoziţie furnizează un model prin care putem concepe re-crearea divină a persoanei umane întrupate. În acest model, elementele neobişnuite şi misterioase au fost reduse la minim în conformitate cu perspectiva unora dintre primii Părinţi ai Bisericii potrivit cărora trupul învierii are aceeaşi formă ca şi trupul fizic[10] şi ignorând sugestia lui Pavel potrivit căruia trupul învierii se va deosebi de trupul fizic aşa cum bobul de grâu diferă de sămânţa de grâu[11].

Care este baza acestei credinţei iudeo-creştine în re-crearea sau reconstituirea personalităţii umane după moarte? Există desigur argumentul autorităţii, în ideea că viaţa după moarte este afirmată pe tot cuprinsul Noului Testament (deşi foarte rar în Vechiul Testament). Însă, la un nivel mai fundamental, credinţa în înviere apare ca un corolar al credinţei în planul suprem al lui Dumnezeu, care nu este restricţionat de moarte şi care ţine omul în fiinţă dincolo de efemeritatea sa naturală. Păstrând stilul, se mai susţine că dacă planul divin ar fi acela de a crea persoane finite care să i se alăture lui Dumnezeu, atunci lucrul acesta se află în contradicţie atât cu această intenţie cât şi cu iubirea lui Dumnezeu pentru creaturile umane dacă Dumnezeu permite ca omul să moară în momentul în care planul divin nu este încă împlinit.

---

[10] De pildă, Irineu, *Împotriva ereziilor*, II. 34. 1.

[11] I Corinteni 15:37.

„Raiul", simbolizat în Noul Testament printr-un banchet vesel unde toată lumea se bucură laolaltă, reprezintă această împlinire făgăduită a planului lui Dumnezeu, unde toate posibilitățile naturii umane se vor realiza. Aşa cum am văzut când am discutat problema răului, este greu de crezut că teodiceea va putea să reuşească fără să preia asupra sa această credință escatologică[12] într-un bine etern (şi astfel infinit) care astfel depăşeşte toate durerile şi suferințele îndurate până la el.

În tradiția creştină, ideea de rai este echilibrată de ideea de iad, aceasta fiind, la rândul ei, relevantă pentru problema teodiceei. Aşa cum concilierea bunătății şi puterii lui Dumnezeu cu realitatea răului necesită ca, din travaliul istoriei, să se ivească în cele din urmă binele veşnic, tot aşa s-ar părea că aceasta înlătură şi suferința veşnică. Singurul tip de rău care este până la urmă incompatibil cu puterea şi iubirea nelimitate ale lui Dumnezeu ar fi suferința sau durerea absolut lipsită de sens, care nu este niciodată răscumpărată sau integrată în împlinirea planului lui Dumnezeu. Chinurile nesfârşite ar constitui exact acest tip de suferință; căci, fiind veşnice, nu ar putea conduce către un scop bun, aflat dincolo de ele. Astfel, iadul, aşa cum este conceput de adepții săi mai înflăcărați, cum ar fi Augustin sau Calvin, are un rol important în problema răului! Dacă iadul este văzut ca un chin veşnic, motivul teologic aflat în spatele acestei idei se află în contradicție directă cu dorința de a căuta o teodicee. Totuşi, nu este deloc clar că doctrina pedepsei

[12] De la grecescul *eschaton*, „sfârşit".

veşnice poate revendica o bază neotestamentară solidă[13]. Dacă, pe de altă parte, „iadul" reprezintă o continuare a suferinței purgatoriale trăită de multe ori în această viață şi conduce în cele din urmă către binele divin, acesta nu se mai află în conflict cu nevoile teodiceei. În schimb, ideea de iad ar putea să nu mai fie înțeleasă la modul literal, ci să fie văzută ca un simbol puternic şi semnificativ al importantei responsabilități inerente libertății omului în relație cu Creatorul său.

Este parapsihologia de ajutor?

Mişcarea spiritualistă susține că viața după moarte a fost dovedită prin cazuri bine atestate de comunicare între cei vii şi cei „morți". În ultima parte a secolului al nouăsprezecelea şi în deceniile secolului prezent, această concluzie a devenit subiectul unui studiu atent şi prelungit întreprins de un număr de persoane responsabile şi competente[14]. Acest demers, care poate fi datat cu aproximație în anul 1882, odată cu fondarea Societății pentru Cercetări Psihice din Londra, este cunoscut fie prin denumirea adoptată de către această societate, fie prin numele de parapsihologie, pe care îl cunoaşte în Statele Unite.

---

[13] Cuvântul grecesc *aionios*, folosit în Noul Testament şi tradus de obicei prin „veşnic", poate avea fie acest sens, fie sensul mult mai limitat de „eon" sau „veac".

[14] Printre foştii preşedinți ai Societății pentru Cercetări Psihice se numără filosofii Henri Bergson, William James, Hans Driesch, Henry Sidgwick, F.C.S. Schiller, C.D. Broad, şi H.H. Price; psihologii William McDougall, Gardner Murphy, Franklin Prince şi R. H. Thouless; fizicienii Sir William Crookes, Sir Oliver Lodge, Sir William Barrett şi Lord Rayleigh; şi clasicistul Gilbert Murray.

Abordând subiectul din perspectiva care ne interesează în acest capitol, am putea, mai întâi, să împărțim fenomenele studiate de către parapsiholog în două categorii. Există acele fenomene care nu presupun nici o trimitere la ideea de viață după moarte, cele mai importante dintre acestea fiind psihokinezia (PK) şi percepția extrasenzorială (PES) în diferitele ei forme (precum telepatia, clarviziunea şi precogniția). Şi acele fenomene care pun problema supraviețuirii personale după moarte, precum aparițiile şi alte manifestări senzoriale ale persoanelor decedate şi „mesajele spiritelor" primite prin intermediul mediului. Totuşi, această diviziune nu are decât o utilitate preliminară, deoarece PES a ajuns să fie un indiciu pentru înțelegerea multor lucruri care se petrec în al doilea grup. Vom începe cu o scurtă trecere în revistă a motivelor care au făcut ca majoritatea celor care activează în acest domeniu să fie dispuşi să postuleze un fenomen atât de neobişnuit precum telepatia.

Telepatia este o denumire dată situației misterioase în cadrul căreia gândul din mintea unei persoane aparent cauzează producerea unui gând asemănător în mintea altcuiva în condițiile în care nu există nici un mijloc obişnuit de comunicare între cele două persoane şi în circumstanțele în care simpla coincidență pare să fie exclusă. De pildă, o persoană care desenează o serie de imagini sau de diagrame pe hârtie şi ar putea transmite, cumva, o impresie a acestor imagini unei alte persoane dintr-o cameră alăturată care apoi desenează reproduceri recognoscibile ale acestora. În cazul unei singure reproduceri reuşite, ar putea fi cu uşurință o simplă coincidență. Dar mai este vorba de o coincidență atunci când avem de-a face cu o serie întreagă de reproduceri?

Experimentele au fost concepute pentru a măsura probabilitatea coincidențelor întâmplătoare în cazurile presupuse de telepatie. În cele mai simple dintre ele, sunt folosite cartonaşe tipărite pe o parte cu cinci simboluri diferite. Un pachet de cincizeci de cartonaşe, alcătuit din câte zece cartonaşe imprimate cu fiecare simbol, este astfel complet amestecat iar emițătorul se concentrează asupra câte unui cartonaş pe rând, în timp ce receptorul (care, desigur, nu îl vede pe emițător şi nu vede nici cartonaşele) încearcă să transcrie ordinea corectă a simbolurilor. Această operație este repetată, cu neîncetate amestecări, de sute sau mii de ori. Din moment ce nu există decât cinci simboluri diferite, nu există decât o şansă din cinci de a ghici corect din întâmplare. În consecință, presupunând că este vorba numai de „noroc", receptorul ar trebui să aibă dreptate cam 20 la sută din totalitatea încercărilor şi să greşească cam 80 la sută; iar cu cât seria este mai lungă, cu atât mai mare ar trebui să fie apropierea de această proporție. Cu toate acestea, subiecții telepatici buni au dreptate într-un număr mult mai mare de cazuri, număr care nu se potriveşte cu ghicitul aleatoriu. Abaterea de la aşteptarea hazardată poate fi convertită matematic în „şanse contra noroc" (care cresc în măsura în care proporția reuşitelor este menținută pe parcursul tot mai multor încercări). În acest fel, s-au înregistrat şanse de peste un milion la unu. J.B. Rhine (Universitatea Duke) a raportat rezultate ce arată valori de „anti-şansă" ce se întind de la şapte (care echivalează cu şanse contra noroc de 100.000 la unu) la optzeci şi două (care convertesc şansele împotriva norocului la valori ce ating miliardele)[15]. Studiul acestui

---

[15] J. B. Rhine, *Extrasensory Perception*, Society for Psychical Research,

cercetător şi nu numai a fost criticat, fiind înconjurat de o controversă destul de complexă; dar, pe de altă parte, alţi cercetători au înregistrat rezultate similare[16]. În lumina acestor rapoarte, este greu de negat că am avea de-a face cu un anumit factor pozitiv şi nu doar cu simplul „noroc". „Telepatia" nu este decât un nume al acestui factor pozitiv necunoscut.

Cum operează telepatia? Până acum, doar concluziile negative par să fie justificate. De pildă, se poate spune cu rezonabilă certitudine că telepatia nu constă în nici un fel de radiaţie fizică, similară cu undele radio. Deoarece, în primul rând, telepatia nu este decalată sau slăbită în funcţie de distanţă, aşa cum sunt toate tipurile cunoscute de radiaţie; şi, în al doilea rând, nu există nici un organ în creier sau în altă parte care ar putea fi considerat în mod plauzibil ca centru receptor sau emiţător. Telepatia pare să fie un fenomen pur mental.

Cu toate acestea, nu este vorba de transferul sau transportarea unui gând de la o minte la alta - dacă o astfel de idee chiar are sens. Gândul telepatizat nu părăseşte conştiinţa emiţătorului pentru a intra în cea a receptorului. Acest fenomen ar putea fi descris mai bine spunând că gândul emiţătorului dă naştere unui „ecou" mental în mintea receptorului. Acest „ecou" se petrece la

Boston, 1935, tabelul XLIII, p. 162. Vezi de asemenea Rhine, *New Frontiers of the Mind*, Farrar and Rinehart, Inc., New York, 1937, pp. 69 sq.

[16] Cea mai detaliată şi actuală expunere a dovezilor PES, împreună cu o serie de discuţii competente referitoare la semnificaţia acestui fenomen, se găseşte în Benjamin Wolman (ed.), *Handbook of Parapsychology*, Van Nostrand, New York, 1977. Pentru activităţile ruseşti importante, vezi L. L. Vasiliev, *Experiments in Distant Influence* (înainte *Experiments in Mental Suggestion*, 1963), E. O. Dutton, New York, 1976.

nivel inconştient şi astfel versiunea care se manifestă la nivel conştient, în mintea receptorului, ar putea fi fragmentară şi ar putea fi distorsionată sau simbolizată în diferite moduri, aşa cum se întâmplă cu visele.

Potrivit unei teorii care a încercat să explice telepatia, minţile noastre sunt separate şi izolate la nivelul conştient (şi preconştient). Însă la cel mai adânc nivel al inconştientului, ne influenţăm constant unul pe celălalt, acesta fiind nivelul la care telepatia se petrece[17].

Cum este îndreptat un gând telepatizat către un anumit receptor din atât de mulţi? Se pare că gândurile sunt direcţionate de către o anumită legătură emoţională sau un anumit interes comun. De pildă, doi prieteni sunt uneori conştienţi telepatic de orice întâmplare gravă de care celălalt are parte, deşi se găsesc la capete opuse ale lumii.

Ne vom îndrepta atenţia acum către cealaltă ramură a parapsihologiei, care este mai apropiată de subiectul discutat aici. Revista *Proceedings of the Society for Psychical Research* conţine nu număr mare de cazuri înregistrate cu atenţie şi atestate în mod satisfăcător referitoare la apariţii ale cuiva care a decedat de curând unor persoane vii (iar în unele împrejurări rare, mai mult decât unei singure persoane) care, în multe cazuri, se aflau la depărtare şi nu aveau cunoştinţă despre deces. Totodată, rapoartele acestei Societăţi stabilesc dincolo de orice îndoială că minţile care operează în transa mediumnică, susţinând că sunt spirite ale celor decedaţi, uneori oferă informaţii personale pe care mediul nu le-ar fi putut obţine pe

---

[17] Whately Carrington, *Telepathy*, Methuen & Co. Ltd., Londra,1945, Cap. 6-8. Vezi de asemenea H. L. Edge, R. L. Morris, J. H. Rushand şi J. Palmer, *Foundations of Parapsychology*, Routledge, Londra, 1986.

căi obişnuite şi uneori chiar oferă informaţii, verificate ulterior, care nu au fost cunoscute de nici o persoană în viaţă[18].

Pe de altă parte, fenomenele de ordin fizic, precum „materializările" spiritelor într-o formă vizibilă şi tangibilă, sunt mult mai îndoielnice. Totuşi, chiar dacă nu ţinem cont de întreaga gamă de fenomene fizice, este în continuare adevărat că cele mai bune cazuri de comunicări sub transă sunt impresionante şi tulburătoare şi că, înţelese ca atare, sunt semne ale supravieţuirii şi comunicării de după moarte. Dacă, cu ajutorul unui mediu, se comunică cu o inteligenţă care dă impresia coerentă că este un prieten cunoscut în mod intim care a murit şi care îşi stabileşte identitatea printr-o gamă largă de informaţii private şi caracteristici personale identificabile – aşa cum uneori s-a întâmplat –, atunci nu putem respinge fără o cercetare atentă teoria potrivit căreia ceea ce se petrece este de fapt întoarcerea unei conştiinţe din lumea spiritelor.

Totuşi, dezvoltarea cunoştinţelor în cealaltă ramură a parapsihologiei, centrată pe studiul percepţiei extrasenzoriale, a aruncat o lumină neaşteptată asupra acestei comunicări aparente cu persoanele decedate, fiindcă sugerează că legătura telepatică inconştientă dintre mediu şi clientul său este un factor important şi probabil suficient de explicativ. Acest lucru a fost foarte bine ilustrat de experienţa a două femei care au hotărât să testeze

---

[18] Un celebru exemplu este cazul testamentului lui Chaffin, povestit în multe cărţi, precum C. D. Broad, *Lectures on Psychical Research*, Routledge & Kegan Paul, Londra, şi Humanities Press, New York, 1962, pp. 137-39. (Aceasta rămâne întâmplător una dintre cele mai bune cărţi despre parapsihologie).

spiritele alcătuind la nivel mental, pe o perioadă de mai multe săptămâni, personalitatea şi atitudinea unui personaj cu totul imaginar descris într-un roman nepublicat al uneia dintre cele două. După ce şi-au umplut astfel minţile cu caracteristicile acestui personaj fictiv, s-au dus la un mediu reputat, care a început să descrie cu exactitate prietenul lor imaginar ca fiind un vizitator de dincolo de mormânt şi să transmită mesaje de la acesta.

Un caz şi mai izbitor este cel al mediului „vocii directe" (adică un mediu în ale cărui şedinţe de spiritism vocea „spiritului" comunicator se aude aparent vorbind în aer) prin care a vorbit spiritul unui anume „Gordon Davis", care s-a exprimat cu propria sa voce, a dovedit cunoştinţe considerabile despre Gordon Davis şi şi-a adus aminte de moartea acestuia. Acest eveniment a fost extrem de impresionant până când s-a aflat că Gordon Davis nu murise; acesta era un agent imobiliar şi, în momentul când şedinţa spiritistă avea loc, încerca să vândă o casă[19]!

Aceste cazuri ne sugerează că medii adevăraţi nu sunt decât persoane cu o sensibilitate telepatică excepţională, care îşi extrag „spiritele" în mod inconştient din minţile clienţilor.

În privinţa „fantomelor", ca apariţii ale morţilor, s-a stabilit că pot exista „halucinaţii încărcate de semnificaţie", a căror sursă este aproape cu certitudine de sorginte telepatică. Pentru a cita un exemplu clasic şi întrucâtva dramatic: o femeie stând în apropierea unui lac vede silueta unui bărbat alergând către lac şi aruncându-se în apă.

---

[19] S.G. Soal, „A Report of Some Communications Received through Mrs. Blanche Cooper", Sec. 4, *Proceedings of the Society for Psychical Research*, XXXV, 560-89.

Câteva zile mai târziu, un bărbat se sinucide aruncându-se în exact acelaşi lac. Explicaţia viziunii este probabil aceea că gândul bărbatului, în timp ce avea în vedere să se sinucidă, a fost proiectat în mod telepatic la faţa locului prin intermediul minţii femeii[20].

În multe dintre cazurile consemnate are loc o acţiune întârziată. Gândul proiectat în mod telepatic întârzie în inconştientul receptorului până în momentul prielnic când, în lipsa atenţiei faţă de lumea exterioară, acesta se manifestă la nivelul conştient într-o formă dramatizată – de pildă, ca o voce sau o viziune halucinantă – prin intermediul aceluiaşi mecanism care operează în cadrul viselor.

Dacă fantomele celor vii pot fi create prin intermediul gândurilor şi emoţiilor anterior experimentate ale persoanei pe care le reprezintă, apare şi posibilitatea paralelă potrivit căreia fantomele celor morţi sunt cauzate de gânduri şi emoţii care au fost experimentate de persoana reprezentată atunci când trăia. Cu alte cuvinte, fantomele ar putea fi „vestigii psihice", un fel de urmă mentală lăsată în urmă de către cei morţi, fără a presupune însă prezenţa sau chiar existenţa neîntreruptă a celor pe care îi reprezintă.

Cazuri de resuscitare

Un alt grup de fenomene care au trezit în ultima vreme un interes considerabil este constituit din mărturii ale experienţelor unor oameni care au fost resuscitaţi

---

[20] F. W. H Myers, *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*, Longmans, Green, & Co., London, 1903, I, 270-71. O carte clasică, încă de mare interes.

după ce au fost declarați morți[21]. Perioadele în care au fost aparent morți variază de la câteva secunde până la douăzeci de minute şi chiar mai mult. Aceste mărturii cuprind următoarele elemente, deşi, de obicei, nu apar toate în aceeaşi împrejurare: un zgomot puternic inițial; accesul într-o „lume" de lumină şi frumusețe; întâlnirea cu rude şi prieteni care au murit; întâlnirea cu o „ființă de lumină" cu un caracter moral sau spiritual impresionant, care pentru creştini este Cristos, iar pentru alții un înger sau o divinitate; revederea aproape vie şi instantanee a propriei vieți; apropierea de un hotar, simțit ca fiind granița dintre această lume şi cea de dincolo; şi senzația de a fi împins sau tras înapoi spre corpul pământesc. În general, cei care au avut parte de astfel de experiențe sunt reticenți în a descrie astfel de fenomene greu-de-descris şi greu-de-crezut, dar de obicei atitudinea lor față de moarte s-a schimbat şi acum se gândesc la momentul iminent al morții fără frică sau chiar cu o anticipație reală.

Înaintea unor astfel de succesiuni vizuale şi auditorii, se mai petrece de multe ori şi o experiență a „ieşirii din corp", conştiința plutirii pe deasupra propriului corp şi observarea acestuia întins în pat, pe pământ sau pe masa de operații. Există o literatură tot mai cuprinzătoare cu

[21] Recentul val de interes a început odată cu publicarea cărții lui Raymond Moody, *Life after Life*, Mockingbird Books, Atlanta, 1975, fiind hrănit de un număr tot mai mare de alte cărți, inclusiv Raymond Moody, *Reflections on Life after Life*, Bantam Books, New York, 1977; Karlis Otis şi Erlendur Haraldsson, *At the Hour of Death*, Avon Books, New York, 1977; Maurice Rawlings, *Beyond Death's Door* (Thomas Nelson, Inc., Nashville, 1978, şi Sheldon Press, Londra, 1979.

privire la astfel de experiențe în afara corpului, experiențe petrecute în momentul morții sau în timpul vieții[22].

În momentul de față, este imposibil de determinat dacă aceste cazuri de resuscitare ne oferă sau nu mărturii despre experiențele unor oameni care chiar au murit, oferind astfel informații despre viața de apoi. Aceste relatări descriu cumva prima etapă a unei alte vieți sau poate un moment de tranziție premergător întreruperii finale a legăturii dintre minte şi corp; sau descriu de fapt ultimele licăriri ale activității onirice înainte să-şi piardă creierul oxigenul? Sperăm că cercetările ulterioare vor găsi o modalitate de a rezolva această problemă.

Toate aceste considerații ne îndeamnă să fim precauți în evaluarea descoperirilor parapsihologiei[23]. Totuşi, această precauție ar trebui să conducă la investigații suplimentare şi nu la abandonarea acestor subiecte. Între timp, trebuie să fim atenți să nu confundăm absența cunoaşterii cu cunoaşterea absenței.

---

[22] De pildă, Sylvan Muldoon şi Hereward Corrington, *The Phenomena of Astral Projection*, Rider, Londra, 1951; Robert Crookall, *The Study and Practiceof Astral Projection*, Aquarian Press, Londra, 1961; Celia Green, *Out-of-the-Body Experiences*, Hamish Hamilton, Londra, 1968; *Journeys Out of the Body*, Doubleday & Co., Inc., New York, 1971, şi Souvenir Press, Londra, 1972; Benjamin Walker, *Beyond the Body*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1974.

[23] Discuții filosofice despre parapsihologie pot fi găsite în C. D. Broad, *Religion, Philosophy şnd Psychical Research*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1953; James Wheatley şi Hoyt Edge (eds.), *Philosophical Dimensions of Parapsychology*, C Thomas, Springfield, Ill., 1976; Shivesh Thakur (ed.), *Philosophy and Psychical Research*, Humanities Press, New York; Jan Ludwik (ed.), *Philosophy and Parapsychology*, Prometheus, 1978; Stephen Braude, *ESP and Psychokinesis: A Philosophical Examination*, Temple University, Philadelphia, 1980.

CAPITOLUL XI

DESTINUL UMAN: KARMA ŞI REÎNCARNARE

Concepţia populară

Pentru aproape toţi cei formaţi de cultura noastră vest-atlantică pare un lucru de la sine înţeles că am luat fiinţă odată cu concepţia sau naşterea şi că vom petrece ultimele momente din această lume în momentul morţii: cu alte cuvinte, ne-am născut o singură dată şi murim o singură dată. Totuşi, pentru cineva care a crescut în cultura hindusă a Indiei este evident că, dimpotrivă, am avut mai multe vieţi şi trebuie să mai avem multe vieţi în această lume. Fiecare idee sau teorie presupune propriile ei dificultăţi, iar acum mă voi ocupa de unele dintre dificultăţile ideii de reîncarnare. Dar mai înainte să luăm în considerare principala dificultate pe care hinduşii, buddhiştii şi alţii o văd în teoria occidentală. Aceştia fac referire la inegalităţile uriaşe de care avem parte din naştere. Cineva se naşte cu trup sănătos şi cu un IQ ridicat, într-o familie de părinţi iubitori, cu venituri ridicate şi într-o societate avansată şi bogată, încât toate bogăţiile culturii umane îi sunt deschise şi are o mare libertate să-şi aleagă propriul mod de viaţă. Un altul se naşte cu un trup infirm şi cu un IQ scăzut, într-o familie de părinţi neiubitori, săraci şi necultivaţi, într-o societate în care are

mari şanse să devină un infractor şi să aibă parte de o moarte timpurie şi violentă. Este oare drept ca aceştia să se nască în condiţii atât de inegale? Dacă, un nou suflet este creat de fiecare dată când un copil este conceput, Creatorul care este responsabil pentru înzestrările inegale ale fiecărui suflet, ar putea fi considerat cumva un creator iubitor? Am auzit cu toţii povestea lui John Bradford, care, văzând un criminal dus la spânzurătoare, a zis: „Fără harul lui Dumnezeu şi John Bradford ar merge acolo". Această poveste este edificatoare în măsura în care ne aminteşte de harul lui Dumnezeu de care a avut parte John Bradford; dar cum rămâne cu lipsa acestui har în cazul criminalului condamnat? Cu cât cugetăm mai mult asupra uriaşelor inegalităţi din lume şi asupra concepţiei religioase occidentale potrivit căreia fiinţele umane sunt create în mod divin exact în aceste condiţii diferite, cu atât mai mari sunt şansele să vedem aici o gravă nedreptate.

Supoziţia alternativă a religiilor de origine indiană este aceea că am avut cu toţii o viaţă anterioară şi că situaţia vieţii prezente este o consecinţă directă a vieţilor anterioare. Nu există nici un element arbitrar, întâmplător sau nedrept în inegalităţile sorţii pe care o avem, ci doar cauză şi efect, culegând acum ceea ce am semănat în trecut. Sinele nostru esenţial dăinuie de la o viaţă la alta, renăscându-se sau reîncarnându-se în mod repetat, circumstanţele vieţii sale viitoare fiind determinate de propria sa karmă.

În forma sa mai populară orientală şi occidentală, doctrina reîncarnării susţine că sinele purtător de caracter şi (în principiu) de memorie transmigrează din corp în corp. Aşa cum citim în Bhagavad Gita: „Precum un om care lepădând veşmintele învechite, ia altele noi, aşa

şi cel întrupat, lepădând trupurile învechite, se uneşte cu altele noi" (II. 13). Potrivit acestei concepţii, pot spune că eu - acest „eu" care sunt acum conştient şi care acum scriu aceste cuvinte - am trăit înainte şi voi mai trăi în alte corpuri. În consecinţă, eu pot în principiu să-mi amintesc, cât sunt în acest corp, vieţile trecute, deşi traumele morţii şi naşterii şterg aceste amintiri, reprimându-le la un nivel adânc şi de obicei inaccesibil al inconştientului. Însă sunt cazuri în care oameni obişnuiţi îşi amintesc dintr-un motiv sau altul fragmente dintr-o viaţă anterioară recentă, iar aceste amintiri presupuse sunt importante nu doar ca dovadă a renaşterilor, dar şi din punct de vedere conceptual, stabilind subiectul la care se referă această doctrină. Am putea să fim sau să nu fim impresionaţi de astfel de cazuri atunci când sunt aduse ca dovezi solide în favoarea doctrinei renaşterii[1]. Cu toate acestea, însuşi faptul că presupusele amintiri ale vieţilor anterioare sunt aduse ca dovezi marchează un conţinut pentru ideea de renaştere. Aşadar, permiteţi-mi să formulez o ipoteză a reîncarnării pe baza acestor exemple de aşa-numite amintiri ale vieţilor anterioare.

Gândiţi-vă la relaţia dintre John Hick care scrie acum, pe care îl voi numi $J.H.^{66}$ şi John Hick la vârsta de doi ani, pe care îl voi numi $J.H.^{2}$. Principalele diferenţe dintre cei doi sunt, în primul rând, că $J.H.^{66}$ şi $J.H.^{2}$ nu seamănă deloc între ei şi, în al doilea rând, că personali-

---

[1] Există o literatură destul de largă care discută acest tip de cazuri. Cele mai valoroase din punct de vedere ştiinţific sunt cele ale lui Ian Stevenson, *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*, ed. a II-a, University of Virginia Press, Charlottesville, 1974; *Cases of Reincarnation Type*, vol. I: *Ten Cases in India*, vol. II, *Ten Cases in Sri Lanka* şi vol. III *Twelve Cases in Lebanon and Turkey*, University of Virginia Press, Charlottesville, 1975-79.

tățile lor conștiente sunt foarte diferite. Cât privește prima diferență, nici o persoană care ar vedea o fotografie a lui J.H.^{2} nu ar ști, fără să i se spună, că este mai curând fotografia lui J.H.^{66} de acum șaizeci și patru de ani decât a oricui altcuiva în vârsta de doi ani, fiindcă cele două obiecte au trăsături foarte puțin asemănătoare. Cât privește a doua diferență, dacă cineva ar asculta o înregistrare a lui J.H. la vârsta de doi ani, care să exprime gândurile acestuia prin cuvinte și alte sunete, cred că acel cineva își va da seama că J.H.^{66} are o gândire foarte diferită. Unele trăsături fundamentale de personalitate sunt fără îndoială prezente atât la copil cât și la adult, în schimb, sinele conștient al unuia este foarte diferit de sinele conștient al celuilalt – atât de diferit încât o comparație a celor două nu ne va permite niciodată de una singură să ajungem la concluzia că este vorba de același sine. Există așadar diferențe uriașe între J.H.^{2} și J.H.^{66} atât din punct de vedere fizic cât și din punct de vedere psihologic. În pofida acestui lucru, J.H.^{66} are cel puțin o amintire fragmentară a unui eveniment prin care a trecut J.H.^{2}. Își amintește când i s-a spus că s-a născut sora sa, care este mai mică cu doi ani decât el. Așadar, există o legătură subtilă de memorie ce îl leagă pe J.H.^{66} de J.H.^{2} în ciuda tuturor diferențelor dintre cei doi pe care le-am observat, iar acest fapt ne amintește că putem vorbi despre memorie chiar și când este vorba de o prăpastie care presupune o diferență fizică și psihologică de aproape orice grad.

Acum să vedem dacă putem spune același lucru despre cineva care își amintește de o viață anterioară. Să formulăm problema, luând în considerare binecunoscutul caz al lui Shanti Devi: Lugdi – care s-a născut în 1902, a trăit în Muthra și a murit în 1924 căsătorită cu Kedar

Nath Chaubey - a fost (din câte se presupune) foarte diferită atât din punct de vedere fizic cât şi din punct de vedere psihologic de Shanti Devi, care s-a născut în 1926 şi a trăit în Delhi. Însă Shanti Devi a susţinut că a avut unele amintiri în care se regăseau oameni şi evenimente din viaţa lui Lugdi şi care se spune că au fost confirmate de către investigatori imparţiali. Ipoteza reîncarnării lansate de noi este aceea că, în pofida diferenţei dintre ele, cele două sunt de fapt aceeaşi persoană sau sine, într-un sens comparabil cu cel în care J.H.[66] este aceeaşi persoană cu J.H.[2]. A spune că aceeaşi persoană s-a născut în 1902 într-o parte a Indiei, apoi a murit şi s-a născut din nou în 1926 într-o altă parte a Indiei, înseamnă a presupune existenţa unei entităţi mentale continue pe care o numesc sine sau persoană. Ipoteza pe care o luăm în considerare este aceea că aşa cum J.H.[66] este aceeaşi persoană cu J.H.[2], deşi este vorba de un moment ulterior din existenţa acelei persoane, tot aşa Shanti Devi este aceeaşi persoană cu Lugdi, deşi într-un moment ulterior din existenţa acelei persoane. Diferenţa cea mare - în privinţa căreia trebuie să ne întrebăm dacă nu cumva este o diferenţă *prea* mare - este că acum nu avem de-a face cu momente anterioare sau ulterioare din aceeaşi viaţă, ci din două vieţi succesive. Acestea sunt, ca să spunem aşa, pagini din diferite cărţi ale aceleiaşi opere alcătuite dintr-o multitudine de volume, în loc să fie diferite capitole ale aceleiaşi cărţi.

Să luăm aşadar în considerare supoziţia că toate persoanele umane au avut o mulţime de vieţi anterioare, chiar dacă marea majoritate, poate chiar 99 la sută, nu îşi aminteşte de acele vieţi. Întrebarea pe care vreau să o pun se referă la criteriile prin care se spune că cineva care trăieşte astăzi este aceeaşi persoană sau sine al cuiva care

a trăit, să zicem, acum 500 de ani şi despre care nu ştie şi nu îşi aminteşte nimic. Fiindcă atunci când înlăturăm firul conectiv al memoriei, aşa cum facem în cadrul acestei ipoteze a renaşterilor, de fapt înlăturăm unul dintre cele trei elemente de continuitate foarte importante care alcătuiesc ceea ce înțelegem de obicei prin identitatea individului în decursul timpului. Un al doilea element este continuitatea corporală, existența neîntreruptă în spațiu şi timp ce se întinde de la starea de nou născut până la cea de bătrân, o continuitate care merge astfel din leagăn până în mormânt. Este posibil ca nici unul dintre atomii care alcătuiau corpul copilului să facă parte din corpul adultului. Cu toate acestea, a existat şi, în principiu, s-a putut observa un anumit organism aflat în continuă schimbare, alcătuit în fiecare moment din aglomerări uşor schimbătoare de atomi, dar cu suficiente suprapuneri de aglomerări şi de configurații de aglomerări de la o clipă la alta pentru a alcătui acelaşi organism. Totuşi, ipoteza renaşterilor înlătură şi acest element al continuității corporale, fiindcă nu există nici o legătură fizică între o persoană care trăieşte astăzi în Statele Unite şi cineva care a trăit, să zicem, în Grecia antică acum două mii cinci sute de ani. În plus, doctrina reîncarnării nici măcar nu pare să susțină că ar exista vreo asemănare corporală, fiindcă se spune că ne putem naşte uneori bărbați, uneori femei, uneori într-o ramură şi alteori într-o cu totul altă ramură a rasei umane, şi uneori (potrivit unei versiuni a doctrinei) în corp de animale sau poate ca insecte.

Astfel, tot ceea ce mai rămâne purtătorului de identitate personală este al treilea element, care reprezintă continuitatea psihologică a unui model de înclinații mentale. Acest element este cel care trebuie să poarte toată greuta-

tea identităţii a două persoane, una dintre ele trebuind să fie reîncarnarea celeilalte. Căci, atunci când continuitatea corporală şi cea mnezică sunt excluse, singura legătură care mai rămâne ţine de dispoziţiile psihologice care alcătuiesc propriul caracter. Se susţine că B, care este A reîncarnat, are aceleaşi trăsături de personalitate ca şi A. Dacă A a fost mândru şi intolerant, B va fi şi el mândru şi intolerant. Dacă A devine pe parcursul vieţii sale un mare artist, B îşi va începe viaţa cu o puternică înclinaţie artistică. Dacă A a fost bun şi mărinimos, B va fi şi el bun şi mărinimos. Astfel, o condiţie foarte importantă pentru viabilitatea teoriei este *gradul* de asemănare care se susţine că există între personalitatea totală a lui A la t^1 şi personalitatea totală a lui B la t^2. Există mulţi oameni care sunt buni şi mărinimoşi sau care au temperamente artistice sau sunt mândri şi intoleranţi, dar atât timp cât sunt fiinţe corporale distincte, cu activităţi ale conştiinţei şi ale memoriei diferite, faptul că doi indivizi manifestă aceeaşi trăsătură de caracter sau chiar mai multe trăsături nu ne face să îi considerăm aceeaşi persoană. A face aşa ceva în cazul oamenilor care trăiesc în aceeaşi perioadă ar reprezenta o încălcare directă a conceptului de „aceeaşi persoană". În cazul oamenilor care nu trăiesc în aceeaşi perioadă, această identificare nu este exclusă cu aceeaşi irevocabilitate logică apriorică. Dar, în pofida acestui lucru, o astfel de situaţie este pândită de cele mai mari dificultăţi. Fiindcă asemănarea dintre A (t^1) şi B (t^2) trebuie să fie, în majoritatea cazurilor, atât de generală încât să poată oferi numeroase exemple diferite, din moment ce A şi B ar putea să fie diferiţi ca rasă şi ca sex, şi să fi crescut în civilizaţii, clime şi epoci istorice diferite. Ar putea exista asemănări *generale* de caracter – ce se găsesc în calităţi precum egoismul şi altruismul, tipurile

introvertite sau extrovertite de personalitate, înclinaţiile artistice sau practice şi în nivelul de inteligenţă – între, să zicem, un ţăran tibetan din secolul al XII-lea î.Cr. şi o absolventă americană de colegiu din secolul al XX-lea d.Cr. Totuşi, aceste asemănări generale nu ne vor determina şi nu ne vor îndreptăţi să-i identificăm vreodată pe cei doi ca fiind una şi aceeaşi persoană. Dacă s-ar întâmpla aşa, ar exista prea mulţi oameni care ar putea fi consideraţi o singură persoană. Cât de mulţi oameni din generaţia lui Lugdi se asemănau la fel de mult ca şi ea cu Shanti Devi în trăsăturile sale generale? Probabil sute de mii. Câţi oameni din generaţia care s-a născut înaintea mea au avut trăsături de caracter asemănătoare cu ale mele? Probabil sute de mii. Aşadar, ţinându-se cont numai de acest lucru, nimeni nu s-ar fi gândit că Lugdi şi Shanti Devi sunt aceeaşi persoană sau că eu sunt aceeaşi persoană cu un oarecare individ din trecut. Ţinând cont de acest lucru, aş putea tot atât de bine să fiu reîncarnarea oricărei persoane din miile şi miile de oameni din fiecare generaţie a trecutului. Astfel, acest criteriu al asemănării de caracter este mult prea larg şi îngăduitor, stabilind mult prea multe lucruri şi devenind sieşi dăunător.

Astfel, ideea de reîncarnare, în sensul de transmigrare a sinelui fără amintirea vieţilor anterioare dintr-un corp care a murit într-unul care se naşte, este presărată de dificultăţi conceptuale.

Concepţia vedāntină

Să ne îndreptăm atenţia acum către concepţia mult mai complexă şi subtilă despre reîncarnare a filosofiei vedāntine hinduse. Desigur, aceasta nu este singura şcoală de gândire indiană, însă concepţia vedāntină des-

pre karma şi renaştere este una centrală, concepţiile celorlalte şcoli cunoscând doar unele diferenţe marginale. Potrivit Advaita vedāntei, realitatea supremă - Brahman - este conştiinţă pură şi nediferenţiată, ce transcende toate calităţile, inclusiv cele care ţin de persoană. Puterea creatoare a lui Brahman se exprimă în existenţa universului, a cărei natură este *māyā*, ce reprezintă iluzia în sensul că este dependentă şi temporală. Conştiinţa infinită şi eternă se asociază cu *māyā* pentru a constitui o pluralitate de conştiinţe temporare şi finite, numite *jīvātman* sau *jīva*, şi cărora le voi da numele de suflet. Aceste conştiinţe finite sunt produse de *māyā* şi însăşi existenţa lor este un fel de iluzie, şi anume iluzia separării de conştiinţa universală. Ca să folosim o binecunoscută comparaţie vedāntină, Brahman este asemenea Spaţiului, iar sufletele individuale sunt asemenea spaţiului dintr-un vas. Atunci când vasele sunt distruse, spaţiul pe care îl cuprindeau rămâne o parte din Spaţiu. Tot aşa şi sufletele se unesc cu infinitul Brahman atunci când, prin iluminare, scapă de ignoranţa care reprezintă zidul finit ce le înconjoară.

Există aşadar un număr nelimitat de suflete individuale, şi totuşi această pluralitate şi individualitate este în definitiv iluzorie, căci atunci când diferitele suflete ajung la conştientizarea faptului că sunt una cu Brahman, distincţia dintre ele încetează să mai existe: toate sufletele, ca Brahman, sunt unul şi acelaşi lucru. Teoria karmei şi renaşterii se referă la suflet şi la evoluţia acestuia de la starea de iluzie la adevărata conştiinţă de sine. Fiindcă nenumăratele suflete, ca „scântei divine" care au iluzia separării de sursa, temelia şi identitatea lor în Brahman, sunt curăţate treptat de această iluzie printr-o succesiune de renaşteri, într-un proces care va culmina până la urmă

în atingerea eliberării şi în realizarea identităţii cu unica Realitate supremă, Brahman, fără influenţa sentimentului iluzoriu al identităţii separate. (Această concepţie îşi are desigur propriile afinităţi în Occident, în neoplatonism şi gnosticism şi în teologia de dată recentă a lui Paul Tillich).

Avem de-a face aşadar cu o infinitate de suflete care au existat din totdeauna. Însă eu, sinele conştient ce scrie acum, şi tu, sinele conştient care citeşte acum, nu suntem – sau mai bine zis nu suntem în mod conştient – vreunul dintre aceste suflete eterne. Noi suntem euri psihofizice, persoane iluzoriu diferenţiate de genul celor care există doar în acest tărâm al *māyei*. Fiindcă, deşi eul psihofizic este bărbat sau femeie, sufletul nu este nici masculin şi nici feminin, ci presupune (în terminologia lui Jung) aspectele *animus* şi *anima* care, atunci când sunt întrupate în diferite proporţii, constituie masculinitatea şi feminitatea umană. Deşi eul psihofizic nu este conştient de obicei de trecutul etern al sufletului, există profunzimi ale sufletului în care este înregistrată toată această experienţă din trecut. Fiecare eu psihofizic este astfel o expresie temporară sau un organ sau un instrument al unui suflet etern, una dintre expresiile succesive care constituie renaşterile repetate ale acelui suflet. Adâncirea sufletului în *māyā* înseamnă închiderea acestuia într-un set de „corpuri" sau învelişuri, comparate cu o serie de teci care învelesc pe rând lama unei săbii, fără îndepărtarea cărora lama nu poate fi scoasă.

Există aşadar trei „corpuri" sau teci de acest fel: corpul grosier (*śthūla śarīra*), corpul subtil (*sūksma śarīra* sau *linga śarīra*) şi corpul cauzal (*karana śarīra*). Ţinând cont de logica ideii de renaştere, am putea să le combinăm pe ultimele două într-unul singur, „corpul subtil", şi să ne

concentrăm asupra relaţiei dintre acesta şi „corpul grosier". „Corpul grosier" este organismul fizic care începe să se formeze în momentul concepţiei şi începe să se dezintegreze în momentul morţii. Acestuia îi supravieţuieşte „corpul subtil", care apoi influenţează dezvoltarea unui alt corp fizic ca vehicul sau încarnare următoare a sa. Trebuie, totuşi, să adăugăm imediat că formula „corp subtil" poate fi foarte uşor greşit înţeleasă de către cititorul occidental, fiindcă „corpul subtil" nu este conceput, în versiunile sofisticate din punct de vedere filosofic ale teoriei, ca o entitate materială în înţelesul occidental de „materie". Acesta nu ocupă un spaţiu, nu are formă sau mărime şi nu este deloc un corp în înţelesul occidental al termenului. Este totuşi material în sensul foarte diferit oferit de dihotomia indiană fundamentală dintre conştiinţă şi tot ceea ce este lipsit de conştiinţă şi se numeşte *prakṛti* – „natură" sau „materie" – aceasta fiind identică cu *māyā*. În termeni occidentali, corpul subtil trebuie aşadar să fie descris mai degrabă ca o entitate mentală decât materială; şi într-adevăr un comentator hindus îl consideră ca fiind pur şi simplu „partea psihică a organismului psihofizic"[2]. Cât priveşte rolul pe care îl deţine în teoria renaşterii, am putea descrie *liṅga śarīra* ca fiind o entitate mentală sau o substanţă care este modificată de sau înregistrează şi astfel „întrupează" (metaforic vorbind) înclinaţiile morale, estetice, intelectuale şi spirituale care s-au acumulat pe parcursul unei vieţi umane sau mai degrabă pe parcursul unei succesiuni de vieţi

---

[2] Suryanarayana Sastri, „The Doctrine of Reincarnation in Educational Work", *Indian Philosophical Annual*, 1965, p. 165. Pentru concepţiile buddhistă şi hindusă despre reîncarnare în general, vezi Wendy Doniger O'Flaherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, University of California Press, Berkekey, 1980.

umane şi probabil non-umane. Aceste modificări ale corpului subtil sunt numite *samskara*, întipăriri. Însă acestea nu sunt gândite asemenea întipăririlor sau impresiilor statice, cum sunt semnele pe hârtie, ci mai curând ca întipăriri dinamice, modificări ale unui organism viu exprimate în modelul său comportamental. Considerăm de obicei că mintea şi personalitatea umane se modifică în diferite moduri prin propriile voliţiuni şi prin reacţiile avute la propria experienţă. Susţinerea repetată a unor politici egocentrice întăreşte propriile tendinţe egoiste; exercitarea constantă a disciplinei gândirii precise prilejuieşte o activitate mentală mult mai exactă şi mai lucidă; dedicarea atenţiei uneia sau alteia dintre arte trezeşte şi adânceşte propriile sensibilităţi estetice; meditaţia spirituală deschide sinele influenţei unui mediu mult mai larg; şi aşa mai departe. Aceste fapte cunoscute pot fi exprimate spunând că *liṅga śarīra* este sediul diferitelor modificări emoţionale, spirituale, morale, estetice şi intelectuale pe care le experimentăm tot timpul pe parcursul existenţei noastre umane. Aceste modificări sunt cel mai bine caracterizate în categoriile occidentale actuale drept dispoziţii mentale.

Am observat deja că corpul grosier ţine de latura materială (*prakṛti*) a dihotomiei fundamentale conştiinţă-*prakṛti*; şi acesta este motivul pentru care, în gândirea indiană, acesta poate fi numit corp. Fiind schimbător, finit şi lipsit de conştiinţă, acest corp are mult mai multe în comun cu corpul fizic decât cu sufletul. Pentru a înţelege acest lucru trebuie să considerăm gândurile, emoţiile şi dorinţele lucruri, şi anume lucruri care pot exista separat de conştiinţă ca energii dispoziţionale care, atunci când sunt asociate cu conştiinţa, pot influenţa acţiunile. Grupându-se pe baza asemănării şi consolidându-se re-

ciproc, aceste dispoziţii formează structuri relativ stabile şi de durată al căror „chip" are trăsăturile persoanei ale cărei gânduri l-au format. O astfel de structură dispoziţională supravieţuieşte distrugerii conştiinţei după moarte şi continuă să existe ca entitate, corpul subtil sau *linga śarīra*, care se va asocia mai târziu cu un nou organism conştient.

Acest lucru este astfel foarte asemănător cu ceea ce C. D. Broad a numit „factorul psihic"[3]. Broad şi-a dezvoltat conceptul de factor psihic pentru a aduce o explicaţie posibilă în privinţa fenomenului transelor spiritiste. Când cineva moare, aspectul mental al fiinţei sale persistă nu ca o persoană complet conştientă, ci ca o constelaţie de elemente mentale – dispoziţii, amintiri, dorinţe, temeri etc. – constituind un factor psihic care ar putea să reziste timp îndelungat sau ar putea să se dezintegreze în diferite fragmente. Broad a sugerat că o astfel de aglomerare psihică, suficient de coezivă încât să se poată observa că este alcătuită din amintirile şi caracterul dispoziţional al unui anumit individ decedat, ar putea intra în legătură cu un mediu aflat în stare de transă, generând astfel o personalitate conştientă temporar care reprezintă o combinare a anumitor elemente mentale ale celui decedat cu structura vie a mediului. Se poate observa că teoria reîncarnării duce acest concept mai departe – aşa cum însuşi Broad a observat[4] –, şi susţine că factorul psihic care se separă de trup după moarte se uneşte după aceea nu cu structura vie dezvoltată a me-

---

[3] C. D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, Routledge & Kegan Paul Ltd., Londra 1925, şi Humanities Press, New York, 1976, pp. 536 sqq.

[4] *Ibid.*, p. 551.

diului, ci cu structura vie a unui embrion uman; şi care apoi influenţează dezvoltarea embrionului, ca factor suplimentar faţă de moştenirea sa fizică genetică.

La întrebarea de ce cred hinduşii că aceasta este adevărata explicaţie a realităţilor existenţei umane, există trei răspunsuri conexe. Primul răspuns afirmă că este vorba de un adevăr revelat ce se găseşte în Vede. Al doilea că reîncarnarea este o ipoteză care explică multe aspecte ale vieţii umane, inclusiv inegalităţile cu care se nasc oamenii; voi reveni imediat asupra acestui subiect. Şi al treilea că există amintiri fragmentare din vieţile anterioare - subiect deja discutat - şi de asemenea, ceea ce este şi mai important, amintirile mult mai complete care sunt atinse de cei ce au realizat *moksa*, eliberarea sau iluminarea. Se susţine că yoghinul, ajungând la *moksa*, îşi aminteşte toate vieţile anterioare, văzând întreaga legătură karmică ce străbate fiecare succesiune de vieţi aparent diferite şi neînrudite. Acest ultim element reprezintă pentru mulţi indieni cel mai important dintre toate fundamentele credinţei în reîncarnare.

Dar ce înseamnă mai exact reîncarnarea când este astfel consolidată factual printr-o presupusă amintire yoghină a unor vieţi anterioare care, în timp ce erau trăite, nu erau legate între ele prin amintiri? Tabloul pe care îl avem înainte este alcătuit, să zicem, din o sută de persoane psihofizice diferite care îşi trăiesc diferitele lor vieţi una după alta şi care se deosebesc una de cealaltă la fel de mult cum se deosebeşte oricare altă serie de o mie de vieţi; şi care totuşi diferă de o serie aleatorie de o sută de vieţi prin faptul că ultimul membru al seriei atinge un nivel de conştiinţă în care este conştient de întreaga serie. În plus, acesta îşi aminteşte întreaga serie ca pe un şir de vieţi pe care, acum, în această stare superioară de înţele-

gere, le-a trăit în mod personal. Totuşi există ceva nepotrivit din punct de vedere logic cu privire la acest tip de „aducere aminte", care te împinge să o pui între ghilimele. Deoarece această stare superioară de conştiinţă nu a experimentat acele vieţi anterioare şi astfel nu se poate spune, în sens obişnuit, că de fapt îşi aminteşte de ele. Se află mai degrabă într-o stare în care le percepe *ca şi cum* le-ar fi trăit, deşi în realitate nu s-a întâmplat aşa.

Aici se afirmă aşadar că, în viitor, va exista o stare supra-normală de conştiinţă în cadrul căreia se ivesc „amintirile" unei lungi succesiuni de vieţi diferite. Însă acest lucru nu oferă o descriere adecvată a unei astfel de situaţii. Să numim prima persoană din serie A, iar ultima Z. Să se înţeleagă de aici că B-Z reprezintă o serie de reîncarnări ale lui A? Dacă da, ar trebui să stipulăm implicit următoarea definiţie: date fiind două sau mai multe vieţi umane necontemporane, dacă există o conştiinţă superioară în care toate sunt „rememorate", atunci fiecare individ ulterior din serie este definit ca fiind o reîncarnare a fiecărui individ anterior. Însă reîncarnarea astfel definită este un concept foarte îndepărtat de ideea potrivit căreia dacă eu sunt A, atunci eu ar trebui să mă încarnez în mod repetat ca B-Z. În plus, nu există nici o raţiune conceptuală care să ne facă să afirmăm că diferitele vieţi trebuie să fie necontemporane. Dacă este posibil ca o conştiinţă superioară să-şi „aducă aminte" oricât de multe vieţi, în principiu, nu pare să existe nici un motiv pentru care să nu îşi „aducă aminte" tot atât de uşor de vieţi care s-au petrecut în acelaşi timp pe cât de uşor îşi „aduce aminte" de vieţi care s-au petrecut în perioade diferite. Putem într-adevăr să concepem o conştiinţă superioară nelimitată în care apar „amintirile" tuturor vieţilor umane care au fost trăite vreodată. Astfel, *toate*

vieţile umane, oricât de diferite ar părea din perspectivele lor diferite, ar fi legate prin intermediul unei conştiinţe superioare în felul postulat de ideea de reîncarnare. În acest caz, am putea spune despre două vieţi, fie că sunt succesive, fie că sunt simultane, că un individ este o încarnare diferită a celuilalt. Se pare aşadar că ideea de reîncarnare – atât în forma sa vedāntină mai subtilă, cât şi în forma sa mai populară – prezintă unele dificultăţi conceptuale însemnate.

Să ne întoarcem acum la inegalităţile din naştere şi să întrebăm dacă ideea de reîncarnare poate ajuta până la urmă la explicarea acestora. Fie există o primă viaţă, caracterizată prin diferenţe umane iniţiale, fie (aşa cum vedem în filosofia vedāntină) nu există nici o primă viaţă, ci un regres fără început de încarnări, caz în care explicarea inegalităţilor din viaţa actuală este amânată la nesfârşit şi nu este atinsă niciodată, fiindcă nu facem nici un pas către o explicare completă a circumstanţelor naşterii noastre actuale atunci când ni se spune că acestea sunt consecinţe ale unei vieţi anterioare, dacă acea viaţă anterioară trebuie la rândul ei să fie explicată prin raportare la o altă viaţă anterioară, iar aceea prin raportare la o alta şi tot aşa, la infinit. În acest mod se poate afirma caracterul etern al existenţei sufletului, dar nu se poate susţine că inegalităţile umane prezente devin astfel inteligibile sau acceptabile din punct de vedere moral. Rezolvarea nu a fost formulată, ci a fost doar amânată la infinit. Dacă în schimb am fi postulat o primă viaţă (aşa cum hinduşii nu fac), ar fi trebuit atunci să susţinem fie că sufletele sunt create ca atomi psihici identici, fie că întrupează, cel puţin potenţial, diferenţele care s-au dezvoltat ulterior. Dacă am susţine ultima variantă, problema inegalităţii umane s-ar manifesta în totalitate în momen-

tul acelei creații inițiale; dacă am susține-o pe prima, s-ar manifesta la fel de complet în raport cu mediul care a produs toate diferențele care au apărut ulterior între unități inițial identice. Prin urmare, dacă există un Creator divin, s-ar părea că, urmând aceste căi, nu poate scăpa de responsabilitatea supremă pentru caracterul avut de creația sa, inclusiv pentru inegalitățile uriaşe care îi sunt inerente.

O interpretare demitologizată

Posibilitatea de a concepe reîncarnarea ca pe o idee metafizică neverificabilă şi nefalsificabilă ne apropie de granițele unei a treia forme a doctrinei. În această formă, este o expresie mitologică a faptului că toate acțiunile noastre au efecte asupra unei anumite părți a comunității umane şi că trebuie să fie suportate, fie că sunt bune sau rele, de către alții în viitor. Acesta este sensul etic care a fost atribuit lui Buddha de către unii savanți, în special J. C. Jennings[5]. Acesta spune: „Necrezând în permanența sufletului individual [Buddha] nu putea accepta doctrina hindusă a Karmei ce presupunea transmigrarea sufletului după moarte într-un nou corp; dar crezând cu tărie în responsabilitatea morală şi în consecințele tuturor faptelor, cuvintelor şi gândurilor, a acceptat fără rezerve doctrina Karmei într-un sens diferit, care presupunea transmiterea efectelor acțiunilor de la o generație umană la toate generațiile următoare" (p. xlvii). Apoi, Jennings continuă: „Presupunând originea comună şi unitatea fundamentală a vieții şi a spiritului în totalitatea lor,

---

[5] J. G. Jennings, *The Vēdantic Buddhism of the Buddha*, Oxford University Press, Londra, 1948.

[Buddha] a presupus unitatea forței Karmei exercitată asupra alcătuirii vii a întregii lumi, iar doctrina Karmei formulată de el este colectivă şi nu individuală" (p. xxv).

Din acest punct de vedere, karma, cu reîncarnarea ca expresie mitologică a sa, este de fapt un adevăr moral, o învățătură a responsabilității umane universale. Toate faptele noastre afectează viitorul omenirii, tot aşa cum viața fiecăruia dintre noi a fost afectată la rândul ei de către cei care au trăit înaintea noastră. Nu mai este vorba despre o istorie karmică individuală, ci de o karma comună întregii umanități, la care contribuie fiecare şi de care fiecare este afectat. Înțeleasă astfel, ideea de reîncarnare este o modalitate de a afirma unitatea colectivă a neamului omenesc şi responsabilitatea pe care o poartă fiecare față de întregul din care face parte. Noi nu suntem unități individuale, ci părți ce interacționează reciproc într-o singură lume a oamenilor, în care gândurile şi faptele bune sau rele ale fiecăruia se răsfrâng neîncetat prin viețile celorlalți. Aşa cum modul în care oamenii au trăit în trecut a format lumea în care trebuie să trăim acum, tot aşa şi noi formăm la rândul nostru lumea în care generațiile viitoare vor trebui să locuiască. Aşa cum lumea sau starea karmică a acestei lumi moştenite de noi ne-a format ca indivizi născuți în cadrul ei, tot aşa şi noi contribuim la alcătuirea mediului care îi va forma pe cei care vor trăi în urma noastră. Concepută astfel, ideea de karma are implicații practice imense într-o perioadă în care națiunile se luptă cu amenințarea poluării mediului înconjurător, cu probleme de planificare şi conservare a protecției mediului, cu prevenirea războiului nuclear, cu controlul exploziei demografice, cu conflictul rasial şi cu multe alte probleme ce țin de modul în care acțiunile fiecărui individ şi ale fiecărui grup afectează bunăstarea

tuturor. Văzută astfel, karma este o doctrină etică. Astfel, ideea mai populară a transmigrării sufletelor, alături de ideea mai filosofică a continuităţii „corpului subtil" de la un individ la altul în generaţii succesive pot fi considerate expresii mitologice ale acestui mare adevăr moral.

Probabil că majoritatea filosofilor occidentali nu ar avea vreo dificultate în a accepta această ultimă formă de doctrină a reîncarnării, fiindcă este o afirmare vie a unităţii umane; iar lumea de astăzi este de aşa natură încât dacă nu ne dedicăm unirii într-o viaţă comună, avem toate şansele să ne dedicăm unirii într-o moarte comună. Însă nu este locul nostru să ne pronunţăm în ce măsură este aceasta o interpretare acceptabilă a ideii de renaştere, idee care a fost preţuită atâtea mii de ani de către marile religii ale Indiei.

LECTURI SUPLIMENTARE

Despre natura religiei:

Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, 1962, ediție nouă Harper & Row, New York, şi Sheldon Press, Londra, 1978.

Despre argumentele teiste:

Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford University Press, New York, 1979.

Despre ideea de revelație:

John Hick, *Evil and the God of Love*, ed. a II-a, Macmillan & Company, Ltd., Londra şi Harper & Row, New York, 1978 (reed., Macmillan, 1987.)

Edward Madden şi Peter Hare, *Evil and the Concept of God*, Charles C Thomas, Springfield, III, 1968.

Despre moarte şi nemurire:

John Hick, *Death and Eternal Life*, Collins, Londra, şi Harper & Row, New York, 1976. (Reed., Macmillan, 1987.)

Paul and Linda Badham, *Immortality or Extinction?* Macmillan & Company, Ltd., Londra, şi Barnes & Noble, New York, 1981.

Despre relația dintre religii:

Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology*, Macmillan & Company, Ltd., Londra, şi Westminster Press, Philadelphia, 1981.

John Hick, *An Interpretation of Religion*, Yale University Press, New Haven şi Macmillan, Londra, 1989.

INDEX

Cuprins

EDITURA HERALD

OP.10 - CP.33 Sect. II București
Tel: 021.319.40.60, 021.319.40.61
Fax: 021.319.40.59, 021.319.40.60
Mob: 0744.888.388, 0745.050.020
website: www.edituraherald.ro
e-mail: office@edituraherald.ro

Comanda 31/2010
Coli tipar: 16,5; Format 16/54 x 84

Tudor Vladimirescu, nr. 31
Sector 5 București, ROMÂNIA

fedprint
tipografie

Tel.: 411.08.55; 411.47.76 fed@proma.ro



COLECȚIA COGITO

Filosofia religiei este *gândire filosofică despre religie*... Aceasta studiază conceptele şi afirmațiile teologiei şi raționamentele teologilor, precum şi fenomenele anterioare ale experienței religioase şi activitățile de cult pe care, până la urmă, teologia se bazează.

Filosofia religiei este astfel o activitate de ordin secund, fiind separată de subiectul său. În sine, nu face parte din sfera religioasă însă e înrudită cu aceasta aşa cum filosofia dreptului este înrudită cu sfera fenomenelor legislative şi cu conceptele şi raționamentele de tip juridic, sau aşa cum filosofia artei e înrudită cu fenomenele artistice şi cu metodele şi categoriile specifice discursului estetic. Aceasta îşi propune să analizeze concepte precum Dumnezeu, sfânt, mântuire, cult, creație, jertfă, viață veşnică etc. şi să determine natura afirmațiilor religioase în comparație cu cele ale vieții cotidiene, cu descoperirile ştiințifice, cu moralitatea şi cu expresiile imaginative artistice.

*

Filosoful John H. Hick este autorul unor cărți ce au trezit un interes fără precedent pentru filosofia religiei şi pentru teologia modernă, printre care se numără: *Credință şi cunoaştere, Răul şi Dumnezeul iubirii, Moartea şi viața veşnică, O interpretare a religiei.*

EDITURA HERALD

ISBN 978-973-111-173-5

5 948417 240051